الفكر السياسي

بين ابن حزم وأبي حامد الغزالي

أ. د/ عبد الحليم عويس

وليد عبد الماجد كساب



الفكر السياسي

عند ابن حزم وأبي حامد الغزالي

الطبعة الأولى ١٤٣١هـ - ٢٠١٠م

بطاقة الفهرسة

عويس ، عبد الحليم

الفكر السياسي - دكتور/ عبد الحليم عويس ، وليد عبد الماجد كساب . ط١ . المنصورة :

دار الكلمة للنشر والتوزيع ، ٢٠١٠م

١٦٠ص ، ٢٤ سم

رقم الإيداع : ٢٠١٠/٢٣٦٣٦

الترقيم الدولي : 978-977-311-346-5



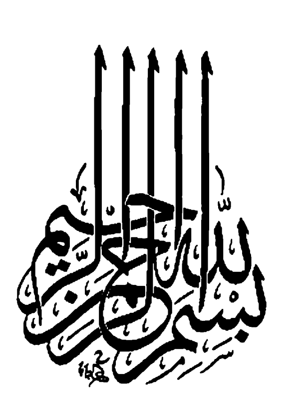
e_mail : mmaggour@hotmail.com

الفكر السياسي
عند ابن حزم وأبي حامد الغزالي

أ.د/عبد الحليم عويس
وليد عبد الماجد كساب






بسم الله الرحمن الرحيم

المقدمة

مقدمة

في الأندلس ، وفي سنة ٣٨٤هـ ، ولد أبو محمد علي بن أحمد بن سعيد بن حزم المشهور بابن حزم الأندلسي .

كان موطنه الأصلي منتشيم بغرب الأندلس .

لكنه ولد في قرطبة عاصمة الأندلس العظمى في العصر الأموي ، لا سيما في عصر عبد الرحمن الناصر والذي حكم الأندلس بين سنتي (٣٠٠ـ ٣٥٠هـ) ، لكن ابن حزم ولد في قرطبة ، في عصر الطوائف (٣٩٩ ـ ٤٧٨هـ) تقريبًا ، وفيها تعلَّم وشب عن الطوق ، وحفظ القرآن ، وجالس كبار العلماء في بيت أبيه ؛ إذ كان أبوه أحد الوزراء الأعلام في العصر الطائفي ، وكانت داره ملتقى للمثقفين والقضاة والعلماء ، فكان ابن حزم يجلس معهم ، ويأخذ عنهم ، ويستمع إليهم .

وفي شبابه بدأ يدرس العلوم اللسانية والشرعية والإنسانية ، وذهب يقرأ ويلتهم كل ما يقع في يده ، وكان له شيوخ تأثر بهم كل التأثر في التفسير والحديث والفقه المالكي والأصول وغيرها .

وبدأت شخصيته تتألق عالِمًا ناشئًا ، يبشر بموسوعية ومستقبل زاهر ، وفي هذه المرحلة عاش في قصر أبيه الوزاري المترف ، فشاهد السياسة عن قرب .

ونطلق إذًا إلى سياحة تمتد إلى سنة ٤٨٦هـ ؛ لنسبح مع ابن حزم في تياراته الفكرية ، وحصاده العلمي الموسوعي .

ولابن حزم جهوده في علم الفقه والأصول ، وهو ما يمثله «الإحكام في أصول الأحكام» ، «المحلى في الفقه» ، وبرز في المعرفة الإنسانية العامة في كتابه الشهير « الفصل في الملل والأهواء والنحل» وصل إلى نظريات جديدة ، كل الجدة سبق بها عصرنا ، وعلى رأسها « نظرية في المعرفة » ، ونظريته العملاقة في « كروية الأرض عقلًا ونقلًا »، وفي نظرية المنهجية العلمية المنضبطة لغةً حول علم جديد هو مؤسسه « علم مقارنة الأديان » وغيرها من النظريات الفريدة .

وبالنسبة للنظرية السياسية لابن حزم والمبثوثة خلال كتبه ، وعلى رأسها « جُمل من فتوح الإسلام » ، « الدولة الأموية » ، « نقط العروس » ، وما تناثر في كتابه الموسوعي في الفقه المقارن « المحلى » .

ومن ذلك نستنبط أن النظرية الحزمية « السياسية » تقوم على ما يلي :

أولًا : مصدر السياسة الإسلامية الكتاب والسنة والسيرة النبوية المطهرة .

ثانيًا : العصر الراشدي (١٠هـ ، ٤١هـ) عام الجماعة .

ثالثًا : العصر الأموي : وهو ليس عصر احتجاج إلا أن الصحابة عاشوا فيه عدة عقود ، وعاش التابعون فيه أكثر .

وقد أنصف ابن حزم الدولة الأموية بالحق ، ولكنه أخذ عليها مأخذين :

١ـ التوريث لأكثر من شخص ، للابن وابن الابن ، والأخ ... إلخ .

٢ ـ القبلية التي ظلت تتطور حتى وصلت إلى نهاية الدولة ، وانقلب كل حزب من الأمويين في الهزيع الأخير إلى الانتصار بعصبية قبلية هنا وبعصبية قبلية هناك .

رابعًا : التجربة الأندلسية منذ الفتح وحتى وفاته .

ومن كل هذا ومن رؤيته الشمولية ودراسته للواقع المشرقي والمغربي والأندلسي انتهى في نظريته السياسية إلى الآتي :

١ـ هناك ثوابت لا يجوز الاعتداء عليها مهما تطور الزمن ، وهي أساس النظرية في الإسلام : « العدل ، الشورى » .

٢ـ ليس هناك إطار محدد للعدل والشورى في التطبيق ، فتجربة الراشدين المثالية واقعية ، أما تجربة الأمويين الواقعية تدير الأمور حسب مصالح أصحابها الأمويين ومن تبعهم .

٣ـ وبالتالي ، فالتوريث جائز ، بل يجب أحيانًا عند الخطر ، فما فعله بنو أمية حق كامل ، وهم يفتحون العالم إلا في المأخذين اللذين أخذهما ابن حزم عليهم .

٤ـ لا يجوز توريث من لا تتوافر فيه الشروط مهما يكن قدره أو نسبه .

٥ـ وفي ضوء هذا ، فهو يرفض إيمان الشيعة بعقيدتي « عصمة الإمام ، والنص على توريث الإمامة في أبناء علي » ، حتى ولو كانوا أقل كفاءة من غيرهم .

٦ـ لا يؤمن ابن حزم بنظرية توريث الأطفال ، أو من في البطون ، مثل ما فعله الأدارسة الشيعة في المغرب الأقصى عندما ورثوا جنينًا في بطن أمه .

٧ ـ لقد سبق ابن حزم بنحو أربعة قرون علامة الدنيا « عبد الرحمن بن خلدون ت ٨٠٨هـ » في بعض نظرياته في تفسير التاريخ ، ومنها نقد ابن حزم خروج بني إسرائيل من مصر في عهد موسى وعددهم نحو مليونين ، بينما كان

بنو إسرائيل « يعقوب » قد دخلوا مصر وعددهم لا يزيد عن سبعين فردًا ـ فكيف يتناسل سبعون فردًا ؛ ليصبحوا مليونين في قرنين أي : في ثلاثة أجيال حين وصلوا إلى مصر لاجئين ـ ومعهم يعقوب أبوهم في ظل حماية أخيهم النبي العظيم يوسف بن يعقوب عليهما السلام .

٨ـ ويبدو أن ابن خلدون قد اقتبس هذه النظرية في مقدمته التي تمثل الجزء الأول من كتابه : « العبر وديوان المبتدأ والخبر في أخبار العرب والعجم والبربر ، ومن جاورهم من ذوي السلطان الأكبر » ، ومع ذلك أوردها ابن خلدون دون إشارة سبق ابن حزم لها ، ومع ذلك لا نغمط ابن خلدون حقه ، فقد فصَّل القضية تفصيلًا كاملًا ، وطبقها على الدول المعاصرة وغيرها في قيامها وازدهارها وسقوطها .

وهذه هي خلاصة نظرية ابن حزم السياسية ، وهي أهل لأن تقارن بنظريات صاحبه أبي حامد الغزالي ت٥٠٥هـ ، صاحب موسوعة « إحياء علوم الدين » وغيرها .

نظرية أبي حامد الغزالي :

وإلى جانب ابن حزم يقف الإمام أبو حامد الغزالي (٤٥٠ ـ ٥٠٥هـ) صاحب الشخصية الفذة الفريدة ، التي جمعت بين معارف شتى من العلوم ، ولا غرو في ذلك ؛ فقد كان رحمه الله شغوفًا بالعلم محبًّا له ، حريصًا على تحصيله ، فلم يترك علمًا من علوم الدين إلا سعى للأخذ منه بجانب ، وضرب فيه بسهم وافر ، حتى صار حجة الإسلام ، ومجدد الدين للأمة في عصره .

لقد عاش أبو حامد عمرًا وجيزًا ، إذا ما قيس بمقاييسنا البشرية القاصرة ،

ولكن خمسة وخمسين عامًا هي جماع ما عاشه هذا العلم الشامخ ، كانت كافية لأن يصنِّف عشرات الكتب بالعربية والفارسية ، فجاءت كتبه في علم الأخلاق والتربية لتضعه بين رواده ، بل إن بعض الباحثين قد ذهب إلى القول بأن الدراسات الأخلاقية قبل الغزالي لم تكن قوية ، حتى جاء الغزالي فتعدها وأطَّر لها ، وأحسن عرض بضاعته .

وكان لموسوعية الغزالي ومعارفه الواسعة كبير الأثر في نتاجه الفكري ، فقد تنوعت مصنفاته لتشمل إلى جانب علم الأخلاق والتربية علومًا أخرى ، كالفقه والأصول والعقيدة والتصوف والفلسفة وعلم الكلام ، فكان ـ كما تنبأ له أستاذه الإمام الجويني ـ بحرًا مغدقًا فاض علمه على أرجاء الدنيا ، وتبوأ منزلة سامقة بين العلماء .

وقد أولى الإمام الغزالي الجانب السياسي أهمية خاصة ظهرت في كتاباته لاسيما : « التبر المسبوك في نصيحة الملوك » ، « سر العالمين وكشف ما في الدارين » ، « فضائح الباطنية » ، أو « المستظهري » ؛ فضلًا عن سِفْرِهِ العظيم « إحياء علوم الدين » ، وهي الكتابات التي صنفها بعض الباحثين ضمن الاتجاه السياسي الفقهي .

وينطلق الفكر السياسي عند أبي حامد الغزالي من كونه فقيهًا مسلمًا متصوفًا ، له منهجه الخاص في فهم النصوص ومقاصد الأمور ، وقد كان لتبحره في علم أصول الفقه أثره البالغ في فهم مقاصد الشريعة ، وهو ما لا يتجلى لغيره من العلماء والفقهاء .

ويتناول الكتاب فيما يتناول الفكر السياسي عند الغزالي ، ويحلل أهم

القضايا السياسية عنده مثل : الإمامة ، وتعريفها ، وأهميتها وشروطها ، وعقيدة أهل السنة في الصحابة ، فضلًا عن نصائحه ﷺ للحكام والولاة ، وما يجب عليهم تجاه الرعية ، والقيام بحقوق العباد ، وما يجب على الرعية تجاه الحكام في حدود حماية الدين والوطن ، وفي غير معصية الله ، « فلا طاعة لمخلوق في معصية الخالق » .

نظرية أبي حامد الغزالي السياسية :

ابتداءً واعتمادًا على الثوابت الإسلامية « القرآن والسنة والاجتهاد والإجماع » ، وعلى المنبع الواحد الذي ينهل منه ابن حزم الأندلسي والغزالي ، واعتمادًا ـ أيضًا ـ على أن التجربة التاريخية الحضارية الإسلامية ماثلة أمامهما ، يأخذ كل منهما من دروسها العبر ، وموازين الميلاد والازدهار والسقوط .

اعتمادًا على كل ذلك ، ومع تفاوت نعترف به في الذكاء الشخصي الكسبي ، وعلى أن التجربة الغزالية « الغزالية السياسية » وقعت بعد ابن حزم بأكثر من ثلاثة قرون .

اعتمادًا على كل ذلك نوجز خلاصة النظرية الغزالية السياسية في النقاط التالية :

١ ـ إقرار الغزالي بأهمية الإمامة ، وهي رئاسة الدولة أو الخلافة ، وهي إمامة مختلفة بالطبع عن إمامة الشيعة القائمة على توريث آل البيت حتى ولو كانوا يختفون في سرداب يأكلون عسلًا ولبنًا ، وليس لهم ظهور إلا في حكم المجانين ، وهو ما يؤمن به غلاة الشيعة ، في عالمنا المعاصر .

٢ـ للسياسة عند الغزالي معنيان : خلقي للتهذيب والإرشاد ، وسياسي يعني

على : الشدة والحزم في الحكم .

٣ـ السياسة الغزالية تؤمن أنه مع الثوابت الربانية ، فإن الاجتهاد والمرونة ، ضروريان لمسيرة الحياة ، وإلا لما أصبح الإسلام « صالحًا لكل زمان ومكان » ، وكما قال أحد أعلام الإسلام « ابن قيم الجوزية » في « إعلام الموقعين » : « بأن الأحكام ثابتة ، والوقائع متغيرة تتنزل عليها الأحكام والنصوص الثابتة لمصلحة العباد ، وإلا انتهت تمامًا مقاصد الشريعة ، وانتهى بقاء الإسلام في الدنيا » .

٤ـ يؤمن الغزالي في نظريته السياسية بضرورة توافر العصبية الدينية أو القبلية للحاكم حتى يستطيع تسيير الأمور ، ولا يمكن قبول الفوضى وترك البلاد ومصالح العباد دون قائد صالح يسوسهم ، كما قال الشاعر :

لا يَصْلحُ الناس فوضى لا سَراةَ لهم لهم
ولا سراةَ إذا جُهّالُهم سادوا

٥ـ يؤمن الغزالي بضرورة نصح الحكام ، ويراه واجبًا على الأمة نحو الإمام في حدود القدرة ، ويؤمن بأن النصح للحكام واجب وتقديم النصائح في المواقف المختلفة واجب على الأمة تجاه الحاكم ، بضرورة تقديم النصح لهم حتى يظلوا على هدى من أمرهم .

٦ـ يؤمن الغزالي بأن أصول العدل والإنصاف عشرة وهي المرتكزات التي جمعت فأوعت كثيرًا على النحو الذي سيعرض له الكتاب .

وأما الغزالي : فقد كان يعيش عصرًا واثقًا يؤمن بواقع المشرق وعودة المجد للإسلام على الرغم من أن الصليبيين قد كونوا أربع مستعمرات صليبية وهي :

أنطاكية ، وبيت المقدس ، وطرابلس المغرب ، والرحا ، وأيضًا أن أبا حامد يؤمن بأن المستقبل للإسلام ، ﴿ وَلَقَدْ كَتَبْنَا فِي الزَّبُورِ مِن بَعْدِ الذِّكْرِ أَنَّ الْأَرْضَ يَرِثُهَا عِبَادِيَ الصَّالِحُونَ ﴾ [الأنبياء:١٠٥] .

﴿ هُوَ الَّذِي أَرْسَلَ رَسُولَهُ بِالْهُدَىٰ وَدِينِ الْحَقِّ لِيُظْهِرَهُ عَلَى الدِّينِ كُلِّهِ وَلَوْ كَرِهَ الْمُشْرِكُونَ ﴾ .

[الصف:٩]

وأخيرًا فإن الكتاب ليؤكد على حقيقة لا تقبل المراء وهي أن الإسلام قد جاء ليقيم دينًا ودولة معًا ، وأن السياسة جزء لا يتجزأ من الإسلام لا يمكن الفصل القسري بينهما ، وإلا لما قامت للإسلام حضارة ودولة تحكم مشارق الأرض ومغاربها وتسودهما .

أليس من العجب أن يشهد للإسلام أعداؤه والمنصفون له من غير أهله ؛ بينما ينكر عليه أبناء جلدته هذه المزية التي يغبطنا عليها الغرب؟!

لقد عرف الإسلام التعددية والشورى وغيرها من المبادئ قبل أوروبا بعدة قرون خلت ، فلم هذا الإجحاف والتنكر؟!

فهل يعتبر هؤلاء ويؤبون إلى رشدهم ، أم يظلون على غيِّهم وعنادهم ، ويكونون كالتي نقضت غزلها من بعد قوة أنكاثا ؟!

المؤلفان

بين يدي الكتاب
المفاهيم والمصطلحات

يجدر بنا في البداية أن نستجلي المصطلحات التي يتناولها الكتاب ؛ ليكون القارئ على بينة من أمره ، وأهم هذه المصطلحات هي :

- السياسة .
- الفكر .

أولا : مصطلح السياسة :

السياسة لغة :

جاء في « لسان العرب » لابن منظور : « السوس : الرياسة ، يقال : ساسوهم سوسًا ، وإذا رأَّسوه قيل : سوّسوه وأساسوه ، ساس الأمر سياسة : قام به... سوَّسه القوم : جعلوه يسوسهم . ويقال : سوس فلان أمر بني فلان أي : كلّف سياستهم ... السياسة : القيام على الشيء بما يصلحه ، السياسة فعل السائس يقال : هو يسوس الدواب إذا قام عليها وراضها والوالي يسوس رعيته»[1] .

و« سَاسَ » زيد الأمر « يَسُوسُهُ » « سِيَاسَةً » : دبّره وقام بأمره[2] .

---

(١) تاج العروس ، لمحمد مرتضى الزبيدي (٤/ ١٦٩) ، تحقيق مجموعة من المحققين ، دار الهداية ، لسان العرب ، لأبي الفضل محمد بن منظور ، (٦/ ١٠٨) .

(٢) المصباح المنير : الفيومي ، ص ١١٢ ، مكتبة لبنان ، ١٩٩٠م ، والمعجم الوجيز ، نشر المطابع الأميرية بالقاهرة ١٩٩٠-١٩٩١م .

وفي المعجم الوجيز يقال : سَاسَ زيد الأمر يسوسه سياسة : دبّره وقام بأمره . . وسَاسَ الناس سياسة : تولى رياستهم وقيادتهم ، وساس الأمور : دبّرها وقام بإصلاحها ، فهو سائس . (ج) ساسة . والسياسة- كما جاءت في المعجم الوجيز- تدبير أمور الدولة ، وكانت مقصورة قديمًا على المدينة ، ثم امتدت إلى الدولة القديمة الحديثة [١] .

وفي ضوء ذلك يتضح لنا بجلاء أن هذه التعريفات اللغوية لمصطلح (السياسة) لا تخرج عن معنى القيام بأمر الرعية وتدبير شؤونهم بما يعود عليهم بالنفع والإصلاح .

واصطلاحًا :

استخدم الفقهاء مصطلح « السياسة » في أدبياتهم وقصدوا به عدة معانٍ نذكر منها :

١ـ أنها الأحكام الشرعية المتعلقة بأداء الأمانات في الولايات والأموال ، والحكم بالعدل في حدود الله وحقوقه ، وفي حقوق الآدميين [٢] .

٢ ـ ما يسنّه ولاة الأمر مجتهدين فيه ـ من الأمور التي تكون الرعيَّة معه أقرب إلى الصلاح وأبعد عن الفساد ، وإن لم يرد بذلك نص ما دام أنه يحقق المقاصد الشرعية ، ولا يخالف أدلة الشرع التفصيلية [٣] .

---

(١) المعجم الوجيز ، مرجع سابق .

(٢) انظر : مجموع الفتاوى لابن تيمية ، (٢٨/ ٢٤ ـ ٢٤٥) ، رسالة (السياسة الشرعية في إصلاح الراعي والرعية) .

(٣) انظر : إعلام الموقعين عن رب العالمين ، لابن القيم ، (٤/ ٣٧٢) ، تحقيق محمد محيي الدين عبد الحميد ، المكتبة العصرية ـ صيدا ، لبنان .

٣ـ التعزير والزجر والتأديب [١] .

ويرى العلامة ابن خلدون أن السياسة نوعان : سياسة عقلية ؛ يكون تدبير مصالح الرعية فيها موكولًا إلى العقل البشري ، وتُسمّى أيضًا سياسة مدنية . وسياسة شرعية ؛ يكون تدبير مصالح العباد فيها بمقتضى النصوص الشرعية ، وبما دلت عليه أو أرشدت إليه ، أو استنبطه العقل البشري مما يحقق مقاصد الشريعة [٢] .

وقد مرَّ مفهوم السياسة في التراث الإسلامي بأطوار مختلفة منذ اصطُلح عليه ، فقديما كانت تعرف بأنها تدبير شؤون الرعية والقيام على مصالحهم ، ثم هي في أغلب الأدبيات تعني ما يلزم الحفاظ على الدولة من القوة والسلطة والنفوذ ، يقول أحد الباحثين : استخدام المسلمين لمفهوم السِّياسة يرتبط بالمصلحة والإصلاح والتدبير والرعاية والتربية والتوجيه . وفي الاصطلاح الحديث : القوة والسُّلطة والدولة وغيرها .

تعريفات حديثة للسياسة :

أما التعريفات الحديثة للسياسة ، فتتقارب هي الأخرى ، فهناك من يُعرّفها بأنها الإحاطة بفنون الحكم في سياسته الداخليه والخارجية ، يقول مارسيل بريلو : « إن السياسة في أصلها هي : معرفة كل ما يتعلق بفن حكم دولة

---

(١) انظر : معين الحكام فيما يتردد بين الخصمين من الأحكام ، لعلاء الدين الطرابلسي ، (ص ١٦٩) ، وما بعدها ، وانظر : أيضًا حاشية ابن عابدين ، (٤/ ١٥) .

(٢) انظر : مقدمة ابن خلدون ، (ص ١٧٠) ، طبعة دار الشعب ، بدون تاريخ ، مصر .

وإدارة علاقاتها الخارجية» [١] .

وفي نفس السياق نجد هناك من يُعرِّفها بأنها : « علم الدولة ، أو فن الحكم والقواعد المنظمة للعلاقات بين الدولة وبين غيرها من الدول أو المنظمات الدولية » .

وهناك من يذهب إلى أنها : فن ممارسة القيادة والحكم وعلم السُّلطة أو الدولة ، وأوجه العلاقة بين الحاكم والمحكوم .

ويؤكد أحد الباحثين أن « هناك قدرًا متيقنًا متفقًا عليه لتحديد مدلول السياسة ، ألا وهو أنها تتعلق بالسلطة في الدولة » [٢] .

غير أننا نرى أن التعريف الأكثر استيعابا وشمولية الذي يرى أن السياسة هي « علم الدولة ... وتشمل دراسة نظام الدولة ، وقانونها الأساسي ، ونظام الحكم فيها ، ونظامها التشريعي ، كما تشمل هذه الدراسة النظام الداخلي في الدولة ، والأساليب التي تستخدمها التنظيمات الداخلية ـ كالأحزاب السياسية ـ في إدارة شؤون البلاد أو للوصول إلى مقاعد الحكم» [٣] .

ثانيا : مصطلح الفكر :

الفكر في اللغة :

جاء في « لسان العرب » لابن منظور : الفَكْرُ والفِكْرُ : إِعمال الخاطر في الشيء ... والفِكْرة كالفِكْر ، وقد فَكَر في الشيء ... وأَفْكَرَ فيه وتَفَكَّرَ بمعنىً ،

---

(١) علم السياسة : مارسيل بريلو : ترجمة محمد برجاوي ، من منشورات عويدات ، بيروت (ص ١١) .

(٢) النظم السياسية ، د/ ثروت بدوي ، (ص ٤) ، دار النهضة العربية القاهرة (١٩٨٩م) .

(٣) القاموس السياسي ، أحمد عطية الله ، (ص ٦٦١) ، دار النهضه العربية ، ط ٣ ، ١٩٦٨م ـ القاهرة .

ورجل فِكِّير مثال فِسِّيق وفَيْكَر كثير الفِكْر ... التَّفَكُّر اسم التَّفْكِير . . » [١] .

أما الفيروز آبادي فيعرفه بقوله : « الفِكْرُ بالكسر ويُفْتَحُ : إعمالُ النَّظَرِ في الشيءِ كالفِكْرَةِ والفِكرَى بكسرهما ج : أفْكارٌ . فَكَر فيه وأفْكَرَ وفَكَّرَ وتَفَكَّرَ . وهو فِكِّيرٌ كسِكِّيتٍ وفَيْكَرٌ كَصَيْقَلٍ : كثيرُ الفِكْرِ . ومَا لِي فيه فَكْرٌ وقد يُكْسَرُ أي : حاجةٌ » [٢] .

وفي المعجم الوجيز للمجمع اللغوي بالقاهرة الفكر : إعمال العقل في المعلوم للوصول إلى معرفة المجهول ... والفكرة : الصورة الذهنية لأمر ما [٣] .

واصطلاحًا :

يُعرِّف الإمام أبو حامد الغزالي الفكر بأنه : إحضار معرفتين في القلب ؛ ليستثمر منهما معرفة ثالثة [٤] .

أما الإمام الجويني فيعرّفه بأنه : النظر في اصطلاح الموحدين هو الفكر الذي يطلب به من قام به علما أو غلبة ظن ؛ ثم ينقسم النظر إلى قسمين : إلى الصحيح وإلى الفاسد [٥] .

ومن التعريفات الحديثة التي نراها جديرة بالوقوف أمامها تعريف الدكتور

---

(١) ابن منظور ، لسان العرب ، راجع حرف (الراء) .

(٢) القاموس المحيط ، الفيروز أبادي ، مادة (الراء) باب (الفاء) .

(٣) المعجم الوجيز ، مجمع اللغة العربية بالقاهرة ، الطبعة الثانية ، مادة (فكر) .

(٤) إحياء علوم الدين ، (٤/ ٤٢٥) .

(٥) الإرشاد إلى قواطع الأدلة في أصول الاعتقاد ، تحقيق أسعد تميم ، ص ٢٥ ، مؤسسة الكتب الثقافية ، بيروت ، ط ١ ، ١٩٨٥م .

طه جابر العلواني الذي عرف الفكر بأنه : اسم لعملية تردد القوى العاقلة المفكرة في الانسان ، سواء أكان قلبا أو روحا أو ذهنا بالنظر والتدبر ، لطلب المعاني المجهولة من الأمور المعلومة ، أو الوصول إلى الأحكام أو النسب بين الأشياء [١] .



(١) الأزمة الفكرية المعاصرة ، ص ٢٧ ، المعهد العالمي للفكر الإسلامي ، الطبعة الأولى .

الفصل الأول

الفكر السياسي عند ابن حزم الأندلسي

حياة ابن حزم وثقافته

أسرته :

إن ما نعرفه عن بيت ابن حزم القريب ، يدلنا على أنه بيت عز وشرف ومجد . وقد اختلف المؤرخون في النسب البعيد لهذا البيت ، وهل ينحدر جاهه القريب من أصل بعيد عريق ، أم أنه حديث عقد بالعز والشرف والانتهاء إلى الأرومة العربية والإسلامية ؟

فثمة جمهرة من المؤرخين والمفكرين يرون أن ابن حزم تكاد ترتبط عراقته العربية والإسلامية بعهد عمر بن الخطاب [1] .

فجده الأقصى في الإسلام ـ وهو « يزيد » ـ كان مولى ليزيد ابن أبي سفيان ابن حرب الأموي المعروف « بيزيد الخير » الذي أسلم عام الفتح وأرسله أبو بكر قائدًا لأحد الجيوش الأربعة التي اتجهت لفتح الشام ، وكانت وجهته دمشق [2] .

ويزيد ـ جد ابن حزم ـ كان فارسيًا ، أصبح مولى لبني أمية ... فهو فارسي النسب ، قرشي الولاء ، مع ما نعرفه من قلة ولاء الفرس للأمويين في العصور الأولى . أما أول من دخل الأندلس من أسرة ابن حزم فهو جده « خلف بن معدان » فقد جاء إليها في جيش الفتح مع موسى بن نصير سنة (٩٣هـ) . وقيل : قدم إليها في معية عبد الرحمن بن معاوية (الداخل) سنة (١٣٨هـ) [3] .

ووفقًا لهذا الرأي تتحدد شجرة نسب ابن حزم في أنه : أبو محمد علي بن

---

(١) انظر : محمد أبو زهرة ـ ابن حزم (٢٦) .

(٢) انظر الدكتور أحمد شلبي ـ موسوعة التاريخ الإسلامي (١ـ ٤٠٢، ٤٠٧) (ط٧) .

(٣) نقلًا عن عبد الكريم خليفة ـ ابن حزم الأندلسي حياته وأدبه (١٧) .

أحمد بن سعد بن حزم بن غالب بن صالح بن خلف بن معدان بن سفيان بن يزيد الفارسي مولى يزيد بن أبي سفيان بن حرب بن أمية بن عبد شمس القرشي [١]، وابن حزم نفسه يؤكد هذه النسبة الفارسية، ويقول:

أبـــي ساســـان ودارا وبعدهـــم

قريـش العـلى أعياصـها والعنـابس

فما أخـرت حـرب مراتـب سؤددي

ولا قعدت بي عن ذرى المجد فارس

هناك آخرون يرون أن ابن حزم خرج من أسرة من أسبانيا الغربية، كانت تدين النصرانية، وظلت على نصرانيتها بعد الفتح الإسلامي أمدًا غير قصير حتى اعتنق « حزم » الإسلام في منتصف القرن الثالث الهجري تقريبًا.

وجميع من ذهبوا إلى هذا الرأي قد اعتمدوا على نص واحد ذكره مؤرخ معاصر لابن حزم، هو « أبو مروان بن حيان » ـ يسخر فيه من نسبة ابن حزم ـ الفارسية، ويستكثرها عليه، ويقول:

« كان من غرائبه ـ أي: ابن حزم ـ انتماؤه لفارس واتباع أهل بيته له في ذلك حقبة من الدهر تولى فيها أبوه الوزير المعقل في زمانه الراجح في ميزانه: أحمد بن سعيد بن حزم لبني أمية أولياء نعمته، لا عن صحة ولاية لهم عليهم، فقد عهده

---

(١) صاعد: طبقات الأمم (١٠١)، الحميدي: جذوة المقتبس (٣٠٨) ترجمة رقم (٧٠٨)، وابن بشكوال: الصلة (٢ـ ٤١٥) ترجمة رقم (٨٩٤)، والضبي بغية الملتمس (ص٤١٥) ترجمة رقم (١٢٠٥)، وابن كثير: البداية والنهاية (١٢ـ ٩١)، وفيات سنة (٤٥٦هـ)، وابن خلكان: وفيات الأعيان (٣ـ ٣٢٥)، وياقوت: معجم الأدباء (١٢ـ ٢٣٥)، وابن حجر: لسان الميزان ترجمة (٥٣١)، ودائرة المعارف الإسلامية مادة ابن حزم وابن عماد الحنبلي: شذرات الذهب (٣ـ ٢٩٩)، ومحمد كرد علي: كنوز الأجداد (٢٤٥).

الناس خامل الأبوة، مولّد الأرومة من عجم «لَبْلَةَ»، جده الأدنى حديث عهد بالإسلام ولم يتقدم لسلفه نباهة. فأبوه أحمد على الحقيقة هو الذي بنى بيت نفسه في آخر الدهر برأس رابية، وعمده بالخلال الفاضلة من الرجاحة والمعرفة والدهاء والرجولة والرأي، فاغتدى جرثومة سلف لمن نماهم، أغنتهم عن الرسوخ في أولي السابقة»[(١)].

وعلى هذا النص الذي لم يرد مؤيد له في المصادر اعتمد جميع الذين رأوا هذا النسب لابن حزم من المتأخرين، من أمثال دوزي، ونيكلسون، وجولد تسيهر، ود. أحمد هيكل، د. طه الحاجري، ويعقوب زكي[(٢)].

ويحتج أصحاب هذا الرأي لرأيهم بأن نسبة ابن حزم في موالى بنى أمية كانت خجلًا من أصله المسيحي القريب، وأنها كانت انتحالًا يراد به التقرب إلى العرب الفاتحين.

ونحن نرجح الرأي الأول - معتمدين على عدد من الأدلة التاريخية والعقلية، وأهم هذه الأدلة أن ابن حزم نفسه ذكر هذا النسب، وابن حزم هو أوثق المصادر في الحديث عن نفسه، كما أن له من دينه ما يمنعه من الانتحال، وهو قد ذكر آثار هذه الجريمة في غير موضع، ونفر منها، كما أنه ليس من السهل أن يرث ابن حزم نسبًا مزورًا له ـ كما يزعم البعض ـ ثم لا يشيعه عن

---

(١) ابن بسام: الذخيرة (١ ـ ١ ـ ١٤٢)، ومحمد عبد الله عنان: دول الطوائف (٢٠٧).

(٢) انظر: د. إحسان عباس: عصر سيادة قرطبة (٣٠٣)، ومحمد عبد الله عنان: دول الطوائف وعبد الكريم خليفة: ابن حزم الأندلسي حياته وأدبه (١١)، د. أحمد هيكل: تاريخ الأدب الأندلسي (٣٩٢، ٣٩٣)، ود. الحاجري: ابن حزم صورة أندلسية (ص١٤) وما بعدها، ويعقوب زكي في ديوان ابن شهيد (ص١٢).

نفسه ـ وهو من أكبر علماء النسب ـ دون تمحيص ورد .

وليس هناك ما يدعو ابن حزم ـ وهو الفقيه المؤرخ ـ للتمسك بهذا الكذب ، فنسبته في فارس لا تزيده شرفًا على نسبته في الأسبان ، وحداثة إسلام أسرته أو قدمها ليست شيئًا يرجح مكانته في شيء .

وقد كان والد ابن حزم « أحمد بن سعيد » وزيرًا للمنصور ابن أبي عامر وابنه المظفر ، ولم يكن يزيده حظوة لدى العامريين أن يكون من موالى بنى أمية ، بل إن العكس قد يكون أقرب إلى التصور . وعلى امتداد النصف الأول من القرن الخامس الهجري لم يكن الولاء لبنى أمية مجلبة للنفع ، بل كان مجلبة للضر .

وابن حيان لم يكن يخلو من عداء لابن حزم ، وإن حاول التظاهر بالإنصاف ، وهو معروف بالميل إلى الثلب والقدح . والغريب أنه لم يخف دهشته من نسبة ابن حزم نفسه لفارس ؛ إذ لم يعرف عن ابن حزم ـ وهو المحدث الظاهري المؤرخ الثقة ـ مَيْنٌ أو خطل ـ وقد كان أولى به ـ في ظل هذا ـ أن يصدق ابن حزم في أمر هو وثيق به .

وأصحاب هذه المصادر التي لا تقل معاصرة عن ابن حيان كالحميدي وصاعد وأولهما اشتهر بالتقوى والورع ، وثانيهما كان تلميذًا لابن حزم إلا أن ذلك لم يمنعه من نقده نقدًا مرًّا في دراسته للمنطق . كيف يمكن القول : إنهما جاريا ابن حزم في دعوى يعرفان كذبها ... أو يقال بجهلهما وعلم ابن حيان وحده ؟ يضاف إلى ذلك موافقة المؤرخين الذين تتابعوا على صحة نسب ابن حزم في فارس كالمقري ، وابن بشكوال ، وابن الأبار ، وابن خلكان ، وياقوت ،

وابن سعيد ، والذهبي ، وابن حجر ـ وبعضهم أخذ على ابن حزم بعض المآخذ [١] .

وقد كان أولى بخصوم ابن حزم ـ وهم كثير ـ أن يستغلوا هذه الدعوى الكاذبة لهدم كل آراء ابن حزم التي حاربوها بكل الطرق ، ولا سيما وهو من مدرسة الحديث التي تعتمد منهج الجرح والتعديل ، وتغلب الجرح .

وفي رأيي أن محاولة نسبته إلى أسبانيا المسيحية التي روج لها المستشرقون بخاصة اعتمادًا على نص ابن حيان . ليس إلا محاولة مسيحية عنصرية للفوز بعالم كبير كانت له الريادة في فتح أكثر من مجال من مجالات الإبداع الفكري .

كان والد ابن حزم « أبو عمر أحمد بن سعيد » أول من ظهر على مسرح التاريخ من هذه الأسرة في الأندلس . ومن ثنايا حديث ابن حزم عن والده ، ومما أورده المؤرخون ، عن طريقة إدارته للأمور وأسلوبه السياسي أيام وزارته لابن أبي عامر ، واعتزازه بنفسه ، وعلمه وأدبه وبلاغته ، نستطيع أن نضع والد ابن حزم في مكانة رفيعة ، تؤهله لكي يبني لهذه الأسرة مجدًا يعجب له ابن حيان .

ويروى أنه كان يعجب لمن يلحن في الكلام ، ويقول : إني لأعجب ممن يلحن في مخاطبته ، أو يجيء بلفظة قلقة في مكاتبة ؛ لأنه ينبغي له إذا شك في شيء أن يتركه ، ويطلب غيره ، فالكلام أوسع من هذا [٢] . ومما كان ينشده

(١) انظر عبد الكريم خليفة : ابن حزم الأندلسي حياته وأدبه (١٢) وما بعدها ، ود. إحسان عباس ، عصر سيادة قرطبة (٣٠٤) وما بعدها ، ود. عبد الله الزايد : ابن حزم الأصولي رسالة دكتوراة (١٧ـ ٢٠) .

(٢) الحميدي : الجذوة (١٢٦) ترجمة (٢١٥) ، والضبي : البغية (١٨٢) ، وابن بشكوال : الصلة =

عنه ابنه أبو محمد من قوله في معرض التوصية له :

إذا شئت أن تحيا غنيًّا فلا تكن

على حالة إلا رضيت بدونها

كما أورد الحميدي ، والضبي ، وابن بشكوال بعض أخباره مع المنصور ابن أبي عامر [١] وكلها تدل على عظيم فضله وخلقه ، واحترامه لنفسه بدرجة أزعجت المنصور وشكا منها .

وقد عاش إلى نهاية الدولة العامرية ، وبداية الفتنة ، ومات يوم السبت لليلتين بقيتا من ذي القعدة عام اثنين وأربعمائة [٢] .

أما والدة ابن حزم ، فهي المشكلة الغامضة في أسرة ابن حزم [٣] وعلى وضوح حياة ابن حزم ، وكثرة ما روى عن تجاربه الشخصية التي كان من المفروض أن تأتي أمه مرتبطة ببعض أحداثها ، ولا سيما أن كثيرًا منها كان في داخل قصر أبيه مع كل هذا ، فإن ابن حزم لم يتعرض لشيء عن أمه قط ، وما

= (١ـ ٢٥، ٢٦) ، ترجمة (٤٢) ، وصاعد : الطبقات (١٠١) ، وابن خلكان : وفيات الأعيان ترجمة أحمد بن سعيد ، وياقوت : المعجم (١٢ـ ٢٣١٧) ، والصفدي : الوافي بالوفيات (٦ـ ٣٩١) ، ترجمة رقم (٢٩٠٤) ، انظر د. هيكل : الأدب الأندلسي (٣٩٢، ٢٩٣) ، ود. طه الحاجري : ابن حزم صورة أندلسية (٣٤) .

(١) الأماكن السابقة .

(٢) ابن حزم : طوق الحمامة بتحقيق الدكتور الطاهر مكي (١٤٧) ، وانظر : ابن خلكان : الوفيات (ترجمة ابن حزم) ، والصلة (١ـ ٢٦) ، وقد أخطأ الحميدي فذكر أن وفاته كانت قريبًا من الأربعمائة (انظر : ترجمة أحمد بن سعيد بالجذوة) .

(٣) لفت نظرنا بلاثيوس إلى نقطة غامضة أخرى في حياة ابن حزم ، وهي بصورة ما تؤكد اتجاه ابن حزم في عدم الحديث عن أمه ، وهي الصمت الذي يخيم حول زوجة ابن حزم أيضًا : انظر : ابن حزم في قرطبة (ص٢٤١) .

ورد عابرًا في بعض قصصه التي وردت في الطوق، معبرًا عنه بكلمة « سيدة القصر » أو « سيدتها » - سيدة جارية ما - لا يكفى دليلًا على أنه يتحدث عن أمه، فهذه الكلمة يمكن أن تطلق على أية زوجة من زوجات أبيه .

ويزيد الأمر غموضًا أن ابن حزم لم يكن يتحرج من الحديث عن النساء، وقد كان بوسعه أن يتكلم عنها في مواطن الجد أو مواطن الشرف والفخار، كما أن وضع المرأة في هذا المجتمع كان يسمح بمثل هذا الحديث . ونحن نستبعد أن يكون في أم ابن حزم مغمز ؛ لأنه لو كان الأمر كذلك لاستغله خصومه، ولشاع وعُرف . بل نحن نميل إلى أن أم ابن حزم من كرائم العائلات، وأن الأمر لا يزيد على أن إهمال الحديث عن الأم عادة عربية، ويؤكد هذا أن معلوماتنا عن أمهات كثير من عظماء الحضارة الإسلامية معلومات محدودة جدًّا . وحتى الخلفاء الراشدين وبقية الخلفاء ينسحب عليهم جميعًا هذا الحكم . فابن حزم ليس نشازًا في نغمة ندرة الحديث عن الأم ... ومثلها الزوجة أيضًا .

ومع ترجيحنا لهذا الرأي، فنحن نرى - أيضًا - أن هذه الأم كانت قد ماتت قبل أن يشب ابن حزم عن الطوق ؛ لأن التعبير عن زوجة أبيه « بسيدتها » يتم عن روح غير تلك التي تربط الأم بولدها، بل هي أقرب إلى الروح التي تربط عادة زوجة الأب بابن زوجها .

وكان لابن حزم أخ يدعى أبو بكر، مات شابًّا، وكان متزوجًا - على عشق - بعاتكة بنت قند صاحب الثغر الأعلى أيام المنصور بن أبي عامر [1] . ونحن لم نعرف لابن حزم أخًا آخر غير أبي بكر . ويبدو أنه لم يكن له غيره ؛ لأنه ألف

(١) الطوق : (١٥٣، ١٥٤) .

كتابًا مفقودًا عنوانه : « تواريخ أعمامه وأبيه وأخيه » فقد نص على أخيه بالإفراد وليس بالجمع . وأصل أسرة ابن حزم منذ عرفت على مسرح التاريخ السياسي من قرية من كورة « لَبْلَة » من أقليم الزاوية من عمل « أولية » من غرب الأندلس [١] .

وإلى هذه القرية عاد ابن حزم بعد أن تكالب عليه الفقهاء ، وبغضوه إلى الحكام ، وخربت قرطبة .

وتعرف لبلة ـ أحيانًا ـ بلبلة الحمراء ، وهي على نهر يعرف بنهر « لهشر » . ويتبعها ثمانية أقاليم ، هي المدينة ، ووشتر ، وبشنبانة ، وبرشليانة ، ووانبة ، والجبل ، وتركونه ، وفاشتر [٢] . وهي مقاطعة كثيرة الزيتون والثمار والأشجار والأطيار ، وتجمع صنوف الخيرات والبركات [٣] ، ونحن لا نستطيع أن نعرف على وجه التحديد [٤] العام الذي انتقلت فيه أسرة (حزم) من لبلة إلى قرطبة . لكننا نستطيع ترجيح انتقالها إليها في الربع الأخير من القرن الثالث للهجرة ، وذلك لأمور أهمها :

إن صلة الأسرة ظلت متصلة بموطنه الأصلي ... فانتقالها منه إذن لم يتطاول

---

(١) صاعد : طبقات الأمم (١١١) ، وانظر ابن خلكان : وفيات الأعيان (٣ـ ٣٢٩، ٣٣٠) ، وانظر : د. هيكل : الأدب الأندلسي (٣٩٢) ، يقال : إن الاسم القديم هو أونبة والأحدث هو أولية ، ويلاحظ أن ابن سعيد جعل ولبه إحدى مدائن كورة أو نبه كما جعل ليلة رأس كورة ـ نصوص عن الأندلس لابن الدلائي (١٧٨) .

(٢) العذري : نصوص عن الأندلس (١١٠، ١١١) .

(٣) مخطوط في ذكر بلاد الأندلس ورقة (٦٧) ، « الخزانة الملكية بالرباط ٥٥٨ » .

(٤) يذهب الدكتور طه الحاجري ـ بعد اجتهاد كبير ـ إلى أن أسرة ابن حزم هاجرت إلى قرطبة في حدود سنتي (٢٤٤ـ ٢٤٧هـ) ، ونحن لا نرى أدلته تقوى إلى درجة ترجيحنا فضلًا عن أنه اعتمد على مسلمات لديه (كمسيحية الأسرة قريبًا من نهاية القرن الثالث) ، ونحن لا نقول بهذا . انظر ابن حزم : صورة أندلسية (ص٢٥) وما بعدها .

في الزمان ، بحيث ينقطع الاتصال ، بل ظلت بها أملاك ومزارع تملكها الأسرة .

ومع أننا لا نؤيد دعاوى ابن حيان ، فإننا نعتقد أن فيما قاله من أن بيت ابن حزم كان خاملًا وحديث عهد بالمجد قدرًا من الصحة ، توحي به كل المصادر التي تحدثت عن ابن حزم ، فكلها لم تعرض لأمجاد في أسرته قبل أبيه وعمه والد أبى المغيرة عبد الوهاب بن حزم (١) .

ومن غير المنطقي أن يكون الانتقال قد تم بعد هذا الوقت بكثير ؛ إذ إن المجد الذي وصل إليه والد ابن حزم يحتاج إلى قدر من الامتداد العائلي . والتعارف . وتوطيد الدعائم . والوصول إلى الشهرة والنباهة في القدر مما لا يتيسر تحقيقه إلا في ظل نمو عائلي بقرطبة يستغرق جزءًا من عمر حزم وابنه سعيد وحفيده أحمد (٢) .

نشأته وتكوينه :

مولده :

كتب أبو محمد على بن حزم ـ بخط يده لتلميذه أبى القاسم صاعد ـ أنه ولد بعد سلام الإمام من صلاة الصبح ـ وقبل طلوع الشمس ـ آخر يوم من شهر رمضان (ليلة الأربعاء) من سنة أربع وثمانين وثلاثمائة (٣) ، وهو اليوم السابع

---

(١) انظر : الذخيرة (١ـ ١ـ ١٤٢) ، وأبو زهرة : ابن حزم (٢٣) ، ونحن لا نأخذ بكلام ابن خاقان في أن بني حزم فتية مسجد ونسب ؛ لأن ابن خاقان مؤرخ إنشائي وليس مؤرخ حقائق .

(٢) يذهب الدكتور أحمد هيكل : إلى أن الأسرة كانت متواضعة الغنى ، وكان نزوحها إلى العاصمة بحثًا عن حياة أفضل ، وهذا يؤيد رأينا (الأدب الأندلسي ٣٩٢) .

(٣) صاعد : طبقات الأمم (١٠٢) ، وانظر المقري : النفح (٢ـ ٢٨٣) ، طبعة محيى الدين ، وقد أخطأ ناسخ معجم الأدباء فنقل عن صاعد نصه المذكور إلا أنه ذكر أنها سنة (٣٨٣) وهو خطأ بين (ياقوت : معجم الأدباء) ، (٢ـ ٢٤٠) ، وانظر أبو زهرة ابن حزم (ص٢٢٠) ، وقد اعتمد هذا الخطأ الأستاذ عنان (دول الطوائف ٤٣١) .

من نوفمبر (سنة ٩٩٤ م) بطالع العقرب [١] .

وهذا ما ذهب إليه الحميدي ، وعنه نقل الضبي فقد ذكر أنه ولد ليلة عيد الفطر سنة أربع وثمانين وثلاثمائة بقرطبة [٢] .

وكان مولده بقرطبة في الجانب الشرقي بربض مُنية المغيرة [٣] ، بقصر أبيه القريب من مدينة المنصور بن أبي عامر (الزاهرة) ، التي خص بها نفسه ، ومساعديه في الحكم ، وجعلها إمارة ، تجمع بين مظهر قوة السلاح ومظاهر العظمة والجاه .

وفى صحبة أخيه أبى بكر ـ الذي يسبقه بخمس سنوات ـ عاش ابن حزم سنوات طفولته ، ولا شك أنها كانت طفولة سعيدة طيبة ؛ إذ كان أبوه وزير دولة بنى عامر منذ ثلاث سنوات ، وقد حفل قصره المقام في الشارع الآخذ من النهر الصغير على الدرب المتصل بقصر الزاهرة [٤] (مكان كنيسة سان لورنزو الآن بحي سان لورنزو) ـ بما يليق في المكانة الرسمية والاجتماعية .

وإلى جوار هذا القصر كانت تقع قصور البيوتات الأندلسية الكبرى كبني شهيد ، وبني الطبني ، وبني الزجالي ، وغيرهم [٥] .

ونستطيع القول : إن الفترة التي أمضاها ابن حزم في هذا القصر وهى التي

---

(١) ابن بشكوال : الصلة (٢ـ ٤١٧) ، ودائرة المعارف الإسلامية ، مادة ابن حزم ، ود . طه الحاجري : ابن حزم صورة أندلسية (٣٦) ، وهو يرى أنه اليوم « التاسع » من نوفمبر .

(٢) انظر : الحميدي : الجذوة (٣٠٩) ، والضبي « البغية » (٤١٦) .

(٣) انظر : دائرة المعارف الإسلامية مادة ابن حزم .

(٤) ابن حزم : الطوق (١٠٥) ، وانظر محمد أبو زهرة : ابن حزم الفقيه الذي عالج الحب مقال بمجلة العربي عدد (٥٧) ، أغسطس (١٩٦٣) ، د. طه الحاجري : صورة أندلسية (٣٦) وما بعدها .

(٥) د. حسين مؤنس : العربي (٥٧) « مقال « ابن حزم بمناسبة تكريمه .

وقعت بين مولده في رمضان (٣٨٤هـ) ، وانتقاله منه إلى دورهم القديمة ـ صحبه أبيه ـ في الجانب الغربي من قرطبة ببلاط مغيث ، في اليوم الثالث من قيام أمير المؤمنين محمد المهدي وذلك في جمادى الآخرة من سنة تسع وتسعين وثلاثمائة [١] ـ هذه الفترة التي تبلغ نحو خمسة عشر عامًا ... هي التي تشكلت فيها نفسية ابن حزم فيها استقى كتاب « طوق الحمامة » ... ووصل إلى تصوير المجتمع الأندلسي من داخله ، وكان لها تأثيرها البعيد والعميق في فكره وتربيته .

قصر بني حزم بالزهراء :

ونحن نعتمد على ابن حزم نفسه في تصوير حياته في هذا القصر [٢] فهو أوثق المصادر في ذلك .

هذا القصر الذي عرفنا موقعه الخارجي من الزاهرة ـ عن طريق ابن حزم ـ يصفه لنا ابن حزم من الداخل وصفًا يغنينا عن اللجوء إلى النعوت العامة التي تطلق على مدينة الزاهرة ، ويكتفي بها بعض المؤرخين ، دلالة على عظمة القصر [٣] فثمة قسم خاص بالنساء والجواري يجلسن فيه ويمرحن ، بحيث لا يصل ذلك إلى مجلس الرجال في القصر ... وبالتأكيد فإن هناك فاصلًا بين جناحي القصر ... أو هو قصر خاص بالنساء يفصله عن قصر الرجال هذا النسيج المنسق من الزهور والأشجار ، ويضم مجموعة البيوت ـ للرجال

---

(١) الطوق : (١٤٦، ١٤٧) ، وانظر محمد كرد علي : كنوز الأجداد (٢٤٥، ٢٤٦) .

(٢) اعتمدنا هذا المنهج حتى يغنينا عن الإكثار من الاستشهاد بالنصوص من ابن حزم عند حديثنا عن « السيرة الذاتية في تاريخ ابن حزم » في الفصل الثالث من الباب الثاني ، فهذا العرض يصلح أرضًا نقف عليها استنتاجاتنا في الفصل المذكور ، ولاسيما أن معظم من أرخوا لابن حزم قد تخطوا ترجمته لنفسه .

(٣) انظر عبد الكريم خليفة : ابن حزم الأندلسي حياته وأدبه (٣٠، ٣١) .

والحريم والخدم ـ سور واحد ... هو الذي يفصل القصر عن غيره من قصور الأمراء في الزاهرة [١] .

وفى الدار قصبة [٢] تُشرف على البستان الذي ينتظم القصر ... ويمكن منها رؤية قرطبة ووديانها وسهولها وجبالها المخضرة التي تحيط بها . وهذه القصبة ذات شراجيب « مشربيات » ينظر منها الناظر فيرى قرطبة وبستان الدار .

وهذه الشراجيب تنفتح منها طاقات واسعة ، يسميها ابن حزم « أبوابًا » ويبدو أنها كانت تتسع لأكثر من شخص ، وهي شراجيب دائرية ؛ لأن النساء ينتقلن فيها من باب إلى باب بسبب الاطلاع من باب بعض الأبواب على جهات لا يطلع من غيرها عليها .

والقصر فسيح ، بحيث ينزل النساء في بستانه ، ويكُنَّ بمأمن من الضيوف الرجال ، فهو يشبه الحديقة ذات الخمائل المنفصلة التي تفصل بينها جداول وأشجار كثيرة متراكمة ؛ لأنهن قد طلبن الغناء في البستان ممن أحبها ابن حزم وغنت لهن [٣] .

تربيته الأولى :

في هذا القصر ... بل ربما في هذا الجزء الخاص بالنساء ، وخلال هذه الفترة يحدثنا ابن حزم عن دور المرأة الأساسي في حياته وتربيته وتعليمه فيقول :

---

(١) إننا نستطيع أن نتخيل هذا بوضوح لو رأينا قصور الأمراء والوزراء في البلدان الإسلامية المحافظة الثرية .

(٢) القصبة : كما في المعجم الوسيط (ج٢ / ص٧٤٤) ، من مادة « قصب » : وهي كل عظيم مستدير أجوف ذي مخ ، كعظمة الأنف ، وعظمة الأصبع ، وهي من البلاد مدينتها .

(٣) الطوق : (١٤٦) .

« لقد شاهدت النساء وعلمت من أسرارهن ما لا يكاد يعلمه غيري ؛ لأني ربيت في حجورهن ، ونشأت بين أيديهن ، ولم أعرف غيرهن . ولا جالست الرجال إلا وأنا في حد الشباب ، وحين تفيل وجهي .

وهن علّمنني القرآن ، وروينني كثيرًا من الأشعار ، ودربنني في الخط ، ولم يكن كدي ، وإعمال ذهني منذ أول فهمي ، وأنا في سن الطفولة جدًّا إلا تعرف أسرارهن والبحث عن أخبارهن ، وتحصيل ذلك ، وأنا لا أنسى شيئًا مما أراه منهن . وأصل ذلك غيرة طبعت عليها ، وسوء ظن في جهتهن فطرت به ، فأشرقت من سيرتهن على غير قليل »[1] .

ونحن يجب أن نتخيل ابن حزم طفلًا من أطفال الطبقة العليا ... ممتلئ الجسم ناضج العقل موفور الحيوية ... يقوم على نظافته وطعامه عدد كبير من الجواري فضلًا عن المؤدبات . وإلا فما معنى أن يحاول منذ سن الطفولة تعرف أخبار المرأة ، ودراسة مجتمعها المغلق . ويجب أن نتخيل ابن حزم كذلك قد رأى في هذا التعرف ـ وفي مستهل حياته ـ ما خوفه من المرأة ، وإلا فما معنى أن يبدأ طفل حياته بسوء الظن في المرأة ـ ويزعم أنه « فطر عليه » ؟!

أو لم تكن هناك « أم » كريمة يرى من خلالها الوجه الآخر الجميل للمرأة ؟ ألا يؤكد هذا ما ذهبنا إليه سابقًا من أن أمه كانت قد ماتت وهو بعد في المهد ؟ ونحن نستطيع أن نتأكد من أن ابن حزم قد تلقى في هذه الفترة بعض القرآن حفظًا وتفسيرًا وبعض الحديث ، وبعض الشعر ، وبعض قواعد اللغة ، ودُرب على الخط والإملاء ، وتعلم شيئًا من فن الحياة اللائق بأبناء الطبقة العليا .

---

(١) الطوق (٧٩) .

وعندما بلغ ابن حزم الثانية عشرة من عمره ، ويسميها هو سن الشباب ، وكان ذلك يوم عيد الفطر سنة (٣٩٦هـ) صحبه أبوه إلى مجلس المظفر بن أبي عامر [١] ، قال ابن حزم : وهو أول يوم وصلت فيه إلى حضرة المظفر [٢] . وفي هذه الجلسة سمع ابن حزم قصيدة أبي العلاء صاعد اللغوي التي يمدح فيها المظفر ويستهلها بقوله :

إليـك حـدود ناجيـة الركـاب

محملـة أمـاني كالهضـاب

وقد أبدى استحسانه لها ، فكتبها له أبو العلاء بخطه وأنفذها إليه [٣] .

وهذا دليل آخر على مدى نضج ابن حزم العقلي في هذه السن الصغيرة .

وقد مر ابن حزم في هذا القصر بأول تجاربه العاطفية ، وهي تلك القصة التي رواها لنا بأعذب أسلوب ، وكان هو ما ترجم إلى اللغات الأجنبية من الطوق ، فأحدثت صدى واسعًا ، نظرًا لطابعها « الرومانسي » الحزين .

لقد ألف ابن حزم في أيام صباه ألفة المحبة جارية نشأت معه ، وكانت بنت ستة عشر عامًا ... وكان هو ابن اثني عشر عامًا على ما نرجح ـ وكانت غاية في حسن وجهها وعقلها وعفافها وطهارتها وخفرها ودماثتها [٤] . وقد سعى عامين ـ أي إلى أن وصل إلى الرابعة عشر ـ أن تجيبه بكلمة ، أو يسمع من فيها

---

(١) انظر غومس : المدخل لابن حزم (ص١) .

(٢) الحميدي : الجذوة (١٤١) .

(٣) المكان السابق .

(٤) انظر بقية (ص٩٢) في الطوق (١٤٥) .

لفظة غير ما يقع في الحديث الظاهر إلى كل سامع ، فما وصل إلى شيء من ذلك .

ثم جاء يوم احتفل فيه والده الوزير في قصره بمناسبة استوجبت حضور علية وضيوف كثيرين فسعى ـ في زحمة النساء ـ مستغلًا حداثة سنه ـ أن يلاحقها حيث تقف أو تجلس ، فكانت تهرب منه . وما مكنته من مجرد الحديث الودي معها ... ثم عزم عليها نساء القصر في الغناء ، فغنت أبيات العباس بن الأحنف :

إني طربت إلى الشمس إذا غربت

كانت مغاربها جوف المقاصير

فكأن المضراب كان يقع على قلبه ، وكان هذا كل ما ناله منها [١] .

النكبات العائلية والسياسية :

وبعد هذا الحادث العاطفي بشهور ، بدأت الرياح تهب عاتية على حياته فقد تولى محمد المهدي الخلافة ، مبتدئًا عصر الطوائف النكد ، ثم تولى هشام المؤيد ، فانهال على بيت ابن حزم بالنكبات والاعتداء والاعتقال والتغريب والإغرام الفادح ، وقد أضيف إلى هذه النوازل المجتمعة أولى كوارث ابن حزم العائلية ، وهي : وفاة أخيه أبي بكر الذي لم نعرف له أخًا غيره في الطاعون الواقع بقرطبة في شهر ذي القعدة سنة إحدى وأربعمائة وهو ابن اثنتين وعشرين سنة [٢] .

ثم كانت النازلة العائلية الثانية ـ قاصمة الظهر ـ هي وفاة والده الوزير أحمد

---

(١) الطوق (١٤٤) وما بعدها .

(٢) الطوق (١٥٤) .

بن سعيد بتأثير النكبات التي حلّتْ به وببيته ، وذلك في ذي القعدة سنة(٤٠٢ هـ)ـ فاتصلت حال ابن حزم بعده بالنكبات .

وخلال العام التالي (٣٠٣ هـ) حلت بابن حزم النازلة العائلية الثالثة ؛ إذ ماتت زوجته الأولى ـ فيما نرجح ـ يقول : « وذلك أني كنت أشد الناس كلفًا وأعظمهم حبًّا بجارية لي ، وكانت فيما خلا اسمها « نعم » .

« وكانت أمنية المتمني ، وغاية الحسن خُلقًا وخَلقًا ، وموافقة لي ، وكنت أبا عذرها ، وكنا قد تكافأنا المودة ، ففجعتني بها الأقدار ، واخترمتها الليالي ومر النهار . وصارت ثالثة التراب والأحجار ، وسني حين وفاتها دون العشرين سنة ، وكانت هي دون السن ، فلقد أقمت بعدها سبعة أشهر لا أتجرد عن ثيابي ولا تفتر لي دمعة على جمود عيني ، وقلة إسعادها ، وعلى ذلك فو الله ، ما سلوت حتى الآن . ولو قبل فداء لفديتها بكل ما أملك من تالد وطارف ، وببعض أعضاء جسمي العزيزة على مسارعًا طائعًا وما طاب لي عيش بعدها ولا نسيت ذكرها ، ولا أنست بسواها ، ولقد عفا حبي لها على كل ما قبله ، وحرم ما كان بعده » [1] .

وقد توالت ضربات الدهر بعد ذلك على ابن حزم فأجلي ــ وأسرته ــ عن منازلهم ، وتغلب على قرطبة جند البربر ، فخرج عنها أول المحرم سنة (٤٠٤هـ) [2] إلى المرية ، حيث أخلد إلى السكينة والهدوء ، يقرأ ويتعلم ويتهادى النظم والنثر مع أصدقائه وكان ذلك في عهد حاكم المرية « خيران العامري » الذي كان يظهر بعض الميول لبني أمية ، فقصده من أجل هذا ابن

---

(١) الطوق (ص١٢٤) .

(٢) الطوق (١٤٧) ، وانظر : دائرة المعارف الإسلامية مادة ابن حزم .

حزم ، لكنه لم يلبث أن انقلب على بني أمية حتى انقطعت دولتهم وقتل سليمان الظافر ، وظهرت دولة الطالبية ، وبويع علي بن حمود الحسني المسمى بالناصر بالخلافة ، وتغلب على قرطبة وتملكها ، واستمر في قتاله إياها بجيوش المتغلبين والثوار في أقطار الأندلس [١] . وكان دخوله قرطبة في ٢٢ من المحرم سنة (٤٠٧هـ) (أول يوليو ١٠١٦م) [٢] .

وفى حوالي هذا التاريخ انقلب « خيران » على ابن حزم ، فاعتقله وصاحبه محمد بن إسحاق بضعة أشهر « إذ نقل إليه من لم يتق الله عز وجل من الباغين ـ وقد انتقم الله منهم ـ عنى وعن محمد بن إسحاق صاحبي ـ أنا نسعى في القيام بدعوة الدولة الأموية ، فاعتقلنا عند نفسه أشهرًا ، ثم أخرجنا على جهة التغريب ، فصرنا إلى حصن القصر . ولقينا صاحبه أبو القاسم عبد الله بن هذيل التجيبي المعروف بابن المقفل ، فأقمنا عنده شهورًا في خير دار إقامة ، وبين خير أهل وجيران ، وعند أجل الناس همة وأكملهم معروفًا وأتمهم سيادة [٣] .

ثم ركبنا البحر قاصدين بلنسية عند ظهور أمير المؤمنين المرتضي عبد الرحمن بن محمد ، وساكناه بها [٤] .

وقد أمضى ابن حزم عامين ببلنسية قبل أن يخرج منها عائدًا لمدينته العزيزة « قرطبة » في شوال سنة (٤٠٩هـ) [٥] بعد أن استقرت الأمور لبني حمود وكان

---

(١) الطوق (١٥٥) .

(٢) الطوق (١٥٦) هامش .

(٣) الطوق (١٥٦) ، وانظر : دائرة المعارف الإسلامية مادة ابن حزم .

(٤) المكان السابق ، وانظر عبد الكريم خليفة : ابن حزم حياته وأدبه (٥٤) .

(٥) الطوق (١٥٨) .

دخوله إليها في عهد القاسم بن حمود المأمون [١] .

كانت هذه هي المرحلة الأولى في حياة ابن حزم حلو الحياة ومرها . وبدأت صور حياته في قصر أبيه تتلاشى أمام المحن المتتالية ، وما كان منها بسبب السياسة وما كان منها من صنع القدر .

وقد بدأ بعد هذه الفترة ـ يدخل من موقع الشعور بالمسؤولية معركة الصراع السياسي والفكري الذي يجتاح الأندلس في عصر من أسوأ عصور محنتها .

ومهما يكن الرأي في تفاصيل المرحلة المنصرمة من عمر ابن حزم التي بلغت ربع قرن ، فإنها تتلخص في أنها كانت مرحلة تكوين فكرى ونفسي انقسمت قسمين : النصف الأول منها ، وفيه تتلمذ ابن حزم على النساء مستقرًّا في قصر أبيه الوزير . والنصف الثاني ، وفيه تتلمذ ابن حزم على التقلبات السياسية والنكبات والاغتراب ، وعلى مجموعة كبيرة من الرجال .

شيوخه ودراساته :

كان أول سماع ابن حزم قبل الأربعمائة بقليل ، في سنة (٣٩٩هـ) على شيخه الكبير أبى عمر أحمد بن محمد ابن الجسور [٢] .

وقد سمع على كثير من غير ابن الجسور منهم القاضي يونس بن عبد الله [٣]

---

(١) الطوق (١٥٨) .

(٢) انظر : الطوق (٨٨) وهامش (١٨) بنفس الصفحة ، والحميدي : الجذوة (١٠٧، ٣٠٨) ، والضبي : البغية (٤١٥) ، وابن عماد الشذرات (٣ـ ٢٩٩) ، وبالنتيا (١٧٣) .

(٣) الطوق : (١١٥) ، والصلة (٢ـ ٦٨٤) وما بعدها .

وأبو القاسم عبد الرحمن بن أبي يزيد المصري (ت ٤١٠هـ) وقد قرأ عليه الحديث [١] ، وأبو بكر حمام بن أحمد القاضي وأبو محمد بن بنوس القاضي [٢] ، وأبو سعيد الفتى الجعفري ، وقرأ عليه الأدب والشعر [٣] ، وأبو عمر أحمد بن الحسين ، ويحيى بن مسعود بن وجه الجنة ، ويوسف بن عبد الله القاضي ، ومحمد بن سعيد ، وعبد الله بن ربيع التميمي ، وعبد الله ابن محمد بن عثمان ، وعبد الرحمن بن عبد الله بن خالد ، وعبد الله بن يوسف بن نامي [٤] .

وقرأ الفقه على أبي عبد الله بن دحون . كما قرأ على « علي بن سعيد العبدري » من أهل جزيرة ميورقة [٥] .

وممن سمع منهم الوزير أبو عبده حسان بن مالك اللغوي [٦] ، ومنهم محمد بن عبد الرحمن بن محمد بن عبد الرحمن الكنساني من أهل مالقة [٧] .

وقد أخذ المنطق على محمد بن الحسن المذحجي المعروف بابن الكتاني [٨] ، وأحمد بن محمد بن عبد الوارث [٩] .

---

(١) الطوق (١٠٢) .

(٢) ابن بشكوال : الصلة (٢ـ ٤١٥) .

(٣) الطوق : (١٠٠) .

(٤) الحميدي (٢٦٨) ، وسعيد الأفغاني : ابن حزم ورسالته في المفاضلة (٣٤، ٣٥) .

(٥) ياقوت : معجم الأدباء (١٢ـ ٢٤٢) ، وكلامه يفيد أن ابن دحون أول أساتذة ابن حزم ، وهو يعني ذلك على أن ابن حزم بدأ تعلم العلم كبير السن إثر قصة ملفقة لم تصح تاريخًا ولا منطقًا ، انظر : « أبو زهرة : ابن حزم ٣٣» .

(٦) سعيد الأفغاني : ابن حزم ورسالته (٣٥) .

(٧) الحميدي : (١٢٩) .

(٨) ابن الأبّار : التكملة (١ـ ٣٧٩) .

(٩) الحميدي : الجذور (٤٩) ، وابن الأبّار : التكملة (١ـ ٣٧٩) ، وابن خلكان : الوفيات (٣ـ ٣٢٦) ، ود. إحسان عباس : التقريب لحد المنطق (ز) وبالنتيا (٢١٣) .

ومن شيوخه البارزين مسعود بن سليمان بن مفلت أبو الخيار [١] ، وعنه أخذ بعض الآراء الفقهية وربما أخذ اتجاهه إلى القول بالظاهر [٢] .

ومن أساتذته في التاريخ « علم خير » والده أحمد بن سعيد ، الذي كان يقص عليه أحداث الدولة العامرية [٣] . والقاضي أبو الوليد عبد الله بن يوسف بن القرضي [٤] ، وابن الدلائي « العذري » [٥] ، وابن الجسور [٦] أيضًا .

وممن قرأ عليهم الحديث ابن القاسم بن أصبغ ، وأحمد بن عمر ابن أنس [٧] وأحمد بن محمد بن عبد الله المغربي الطلمنكي أبو عمر الفقيه المحدث [٨] وابن دراج القسطلي [٩] .

ومن شيوخه المعروفين أبو على الحسين بن على الفاسي [١٠] ، وهو من طبقة ابن عبد البر ، وابن حيان ، وابن الشهيد ، من الذين هم من طبقة ابن حزم ، ويغلب أن يكونوا من أصدقائه ومعاصريه الذين أخذ منهم وأعطاهم .

ومن شيوخه عبد الرحمن بن عبد الله بن خالد الهمذاني الوهراني .

---

(١) التقريب: «ج» .

(٢) الحميدي : (٢٣٥) ، والضبي البغية (٤٦٧) .

(٣) سعيد الأفغاني : ابن حزم ورسالته (٣٥) .

(٤) الحميدي : (١٢٦ ، ٢٤١) .

(٥) الحميدي : (٢٥٤ ، ٢٥٥) .

(٦) نصوص عن الأندلس (ص ب) .

(٧) الضبي : البغية (١٥٥) ، وبالنثيا (١٧٤ ، ٢١٣) .

(٨) انظر : الذهبي في « سير النبلاء » بتحقيق سعيد الأفغاني (ترجمة ابن حزم) ، مجلة المجمع العلمي العربي (ج١٠) .

(٩) الحميدي (١١٣) ، وأحمد أمين (ظهر الإسلام ٣ ـ ١٣٠) .

(١٠) الحميدي : (١٩٣) .

وعبد الرحمن بن سلمة الكناني ، وعبد الله بن محمد بن عبد الملك ابن جهور ، وغيرهم كثيرون حفلت بهم كتب التراجم .

ولم يكن التخصص الدقيق الفاصل بين أنواع العلوم موجودًا ، بل غالبًا ما كان المحدث فقيهًا وباحثًا في علم الكلام ومؤرخًا ومنطقيًا ولغويًا وشاعرًا . وبالتالي فالحديث عن تلقى ابن حزم فروعًا دقيقة على كل شيخ من شيوخه على حدة ، لا تزكيه طبيعة الدراسة في هذا العصر ، وإنما الأمر مجرد غلبة علم في ميول كل أستاذ من أساتذته .

وقد عرف ابن حزم بكثرة سماعه ، فأجمع أكثر المؤرخين له بأنه سمع سماعًا جمًا ، سواء في قرطبة أو المرية ، أو بلنسية ، أو شاطبة .

وظائفه في الدولة :

تدل الوقائع التاريخية على أن ابن حزم ظل يعمل لانبعاث الدولة الأموية خلال عصر الفتنة .

ولم يكن ذهابه للمرية إلا تعبيرًا عن هذه النزعة ؛ إذ كان « خيران العامري » يظهر ميلًا لبنى أمية في أول أمره (١) .

كذلك فقد ظهرت جدية ابن حزم في العمل على انبعاث الدولة الأموية حين ترك مكانه الهادئ عند خير أهل وجيران بحصن القصر في مقاطعة إشبيلية ، ورحل إلى بلنسية عندما علم بظهور أمير المؤمنين المرتضى

(١) الحميدي : الجذوة (٣٠٨) ، والضبي : البغية (٤١٥) ، وابن بشكوال : الصلة (٢ـ ٤١٦) .

عبد الرحمن بن محمد بها [١] .

فلما تمكن من العودة إلى قرطبة سنة (٤٠٩ هـ) في عهد القاسم ابن حمود ، لم يكن ذلك إلا تحينًا لفرصة يتمكن فيها من العمل لخدمة بني أمية .

ويرى بعض المؤرخين أنه وزر « المرتضى » ببلنسية [٢] ، لكن من الموثوق به أنه اشترك معه في حرب غرناطة ووقع بأيدي أعدائه فقط .

وكانت بلنسية في ذلك الوقت في حكم رجلين من الصقالبة ، تربطهما بابن حزم صلة قوية ، هما مظفر ومبارك العامريان ، فهما يحكمانها معًا ، وقد استطاعا أن يجعلا منها مدينة من المدن العامرة المرموقة ، وهذان الرجلان هما اللذان يعتبرهما ابن حزم الآية المثلى في الوفاء ، الذي يكاد ينعدم في الأرض [٣] ، وأُرَجح أنهما كانا يشعران بأنهما حاكمان مؤقتان ، وأنهما لم يقفا كثيرًا في وجه أي خليفة قادم ، وبالتالي وجد الحزب الأموي فرصته في بلنسية ليرشح منها المرتضى للخلافة .

وقد تمكن « خيران العامري » بغدره ولؤمه من القضاء على محاولة قيام الخلافة الأموية في بلنسية ، بعد أن خذل صاحبها وجيوشه ، ومساعده ابن حزم على أبواب غرناطة أمام زاوي بن زيري زعيم البربر .

---

(١) الطوق (١٥٦) .

(٢) دائرة المعارف الإسلامية مادة ابن حزم وسعيد الأفغاني : ابن حزم ورسالته (٢٥) ، ونحن نرجح أنه لم يرتق عند المرتضي لدرجة الوزارة ، وبخاصة أن مظفرا ومباركًا كانا يقومان الأمر ، كما أن المصادر لم تنص على هذه الوزارة ونحن نعتقد أنه كان مستشارًا كبيرًا فحسب كما هو وارد في المتن بعد قليل .

(٣) رسائل ابن حزم الأندلسي (رسالة في مداواة النفوس) (١٣٢) بتحقيق د. « إحسان عباس » ، وانظر : د. طه الحاجري : (١٠٢) وما بعدها .

ونحن نرجح أن ابن حزم كان مستشارًا كبيرًا للمرتضى ، ولا نرى أنه وصل إلى منصب الوزارة .

وفي قرطبة تولى ابن حزم وزارته المشهورة لصديقه الخليفة عبد الرحمن بن هشام بن عبد الجبار بن عبد الرحمن الناصر (الخامس) أبي المطرف المستظهر بالله ، بويع له بالخلافة بقرطبة في رمضان سنة (٤١٤هـ) بعد ذهاب دولة بني حمود وانقراضها من قرطبة [(١)] .

ولم تدم وزارته تلك أكثر من سبعة وأربعين يومًا ؛ إذْ ثار على المستظهر ابن عمه المستكفي في طائفة من أراذل العوام ، فقتله لثلاث بقين من ذي القعدة من السنة نفسها [(٢)] .

وبعد ذلك بعدة سنوات عاد ابن حزم إلى الوزارة أيام هشام بن المعتد بالله ابن محمد بن عبد الملك بن عبد الرحمن الناصر الذي تولى بين سنتي (٤١٨هـ ـ ٤٢٤هـ) [(٣)] .

ومع ذلك فلم تستطع هذه الفترات الوجيزة أن تعطينا صورة عن مدى أسلوب ابن حزم من الوزارة ـ لم يمكناه ـ فيما نعتقد ـ من أن يبرز شخصيته وكفايته ، أو يحقق طموحه السياسي ، ويوطد لأسرته في الوزارة أو لبني أمية في الحكم .

« ولم يعرف أن ابن حزم تقلد منصبًا آخر ، لا قضائيًا ولا علميًا ولا وزاريًا

---

(١) ابن الأبّار : الحلة السيراء (٢ـ ١٢، ١٣) ، وانظر : بلانثيا : تاريخ الفكر الأندلسي (٢١٤) .
(٢) المكان السابق .
(٣) انظر : ياقوت المعجم (١٢ـ ٢٣٧) ، وسعيد الأفغاني : ابن حزم ورسالته (٢٥، ٢٧) .

بعد ذلك ، فقد طلق المناصب الدنيوية [١] ، وانصرف إلى محاولة التربع على عرش العلم ، أو قل إنه عرف أن طبيعته النفسية والخلقية لا تتحمل طرق الوصول إليها وأعبائها ، كما أن هذه المناصب قد فقدت احترامها ، وبالتالي فلم يمش ابن حزم في طريقها ... ورأى أنه خلق لطريق آخر ، فنبذ هذه الطريقة ، وأقبل على قراءة العلوم وتقييد الآثار والسنن » [٢] .

رحلاته :

كانت رحلات ابن حزم سياسية اضطرارية ، ويمكن تسميتها « بالهجرات » الإجبارية المصحوبة بالألم والتوجع والحسرة :

لم تستقر به دار ولا وطن
ولا تدفأ منه قط مضجعه
كأنما صيغ من رهو السحاب فما
تزال ريح إلى الآفاق تدفعه
كأنما هو توحيد تضيق به
نفس الكفور فتأبى حين تودعه [٣]

ولم يتمن ابن حزم الخروج من قرطبة إلا ليزور المشرق ، حيث كانت بغداد قبلة العلوم ، وكعبة الفكر الإسلامي ، حتى إن أهل الأندلس لم يكونوا يجلّوا عالمًا ، مهما سما قدره ، إلا إذا زار المشرق ولا سيما بغداد ، فكأنما كانت بغداد والعواصم المشرقية هي التي تملك تأهيل العلماء ، والاعتراف بكفايتهم .

(١) محمد أبو زهرة : ابن حزم الفقيه الذي عالج الحب ، مقال العربي (٥٧).
(٢) ياقوت : المعجم (١٢ـ ٢٣٧) ، وانظر عبد الكريم خليفة : ابن حزم (٦١) .
(٣) الطوق : (١١٣) .

ويقول ابن حزم مصورًا هذا الأمل ، ومنوهًا بمكانته إن وصل إلى بغداد :

ولـي نحـو أكتاف العـراق صبابة
ولا غرو أن يستوحش الكلف الصب
فـإن ينـزل الـرحمن رحـلي بيـنهم
فحينئـذ يبـدو التأسـف والكـرب
هنالـك تـدرى أن للبعـد غـصة
وأن كسـاد العلـم آفتـه القـرب [١]

« ووقع انتهاب جند البربر منازلنا في الجانب الغربي بقرطبة ونزولهم فيها ، وتقلبت بي الأمور إلى الخروج من قرطبة وسكنى مدينة المرية » [٢] .

وبعد استقرار دام ثلاث سنوات بالمرية نفاه صاحبها خيران إلى حصن القصر بإشبيلية ، حيث عاش شهورًا سعيدة ، ثم هاجر منها إلى بلنسية لأغراض سياسية ، وفى نهاية هذا الشوط الأول عاد إلى قرطبة .

وفى كل ذلك كان شعور ابن حزم أنه المطارد المُبعد عن الوطن والأهل والولد ، الخائف على نفسه من الظلم والعدوان ، وهو يعلن ذلك ولا يستره [٣] .

أما عن هجرته في النصف الآخر من حياته ، بعد أن نبذ طريق الوزارة وتفرغ للعلوم ، فيوضح لنا أسبابها معاصره ابن حيان في قوله :

---

(١) الذخيرة (١ـ ١ ـ ١٤٥) ، وياقوت : معجم الأدباء (١٢ـ ٢٤٥) ، والمقري : النفح (٢ـ ٢٨٦) محيي الدين .
(٢) الطوق : (١٥٤) .
(٣) التقريب لحد المنطق (٢٠٠) .

« كان ابن حزم يحمل علمه ويجادل من خالفه فيه على استرسال في طباعه ، وبذل بأسراره (....) فلم يك يلطف صدعه بما عنده بتعريض ، ولا يرقه بتدريج (.....) فنفر عنه القلوب (....) حتى استهدف إلى فقهاء وقته ، فمالوا على بغضه ورد أقواله فأجمعوا على تضليله ، وشنعوا عليه ، وحذروا سلاطينهم من فتنته (....) وطفق الملوك يقصونه عن قربهم ، ويسيرونه عن بلادهم »(١) .

وفى هذا الدور من رحلاته لجأ ابن حزم مرة أخرى إلى الأقاليم الشرقية الأندلسية بحكم طابعها العامري وقربها من الأموية(٢) ، فذهب أول أمره إلى شاطبة (Jativa) إحدى مدن إمارة بلنسية التي ذهب إليها أيام المرتضى ثم تنقل بين مدن الأندلس ، فزار قلعة البونت ، ولجأ إلى ميورقة في حماية واليها أحمد بن رشيق أبى العباس الذي كان يميل إلى الحديث والفقه ، وقد وصفه الحميدي بقوله : ما رأينا من أهل الرئاسة من يجرى مجراه مع هيبة مفرطة وتواضع عرف به مع القدرة توفى بعد (٤٤٠ هـ) .

وفى ميورقة ظهر لابن حزم عدو لدود هو أبو عبد الله محمد ابن سعيد الميورقي ، أحد المالكية المتعصبين الذين تصدروا بميورقة لتدريس الفقه وأصوله والفتيا ، فكان طبيعيًا أن يحقد على ابن حزم الظاهري ، وأن يعجز عن مجاراته ، فما إن سمع بوصول أبي الوليد الباجي من رحلته إلى المشرق حتى كتب

---

(١) ابن بسام : الذخيرة (١ـ ١ـ ١٤١) .

(٢) ابن الأبّار : الحلة السيراء (٢ـ ٢٨) .

إليه يستقدمه إلى ميورقة [١]، وتعاون معه ـ محرضًا للجماهير ـ على ابن حزم حتى تمكنا من إجلائه عنها بعد مناظرات كثيرة [٢].

وقد اضطر إلى الذهاب إلى إشبيلية لكن لم يلبث أن كاد له فقهاؤها وأخرجوه منها بعد أن أفسدوا بينه وبين المعتضد بن عباد [٣] ... فانتهى المطاف به أخيرًا إلى « لبلة » موطن أسرته ومنبت أرومته، وهناك أمضى بقية حياته، وانتهى تاريخه حيث بدأ تاريخ أسرته.

كيف كان حصاد هذه الرحلات؟

إننا نستطيع أن نقول: إن هذا الجو النفسي المضطرب، الذي عاش فيه ابن حزم كان كفيلًا بتدمير فكره، وتحويله إلى شخص عادي، لو لم يكن هذا الرجل من طراز غريب شاذ.

فمع هذه الفتن والدسائس التي عاش فيها، ومع أن هناك بالتأكيد آثارًا سلبية يمكن أن تكون هذه الاضطرابات قد عكستها على فكر ابن حزم أسلوبًا ومضمونًا إلا أن إنتاجه العلمي لم يتوقف، ومعاركه دفاعًا عن آرائه كانت تحتدم كلما نزلت به نازلة.

وهو يلخص لنا نفسيته العجيبة، وشغفه الفكري، بالرغم من كل ما يحيط به، حين يقص علينا قصة من قصصه في المعتقلات، فيقول:

« وأحدثك في ذلك بما نرجو أن ينقطع به قارئه إن شاء الله، وذلك أني كنت

---

(١) عبد المجيد التركي: مناظرات ابن حزم والباجي (٤٦).

(٢) انظر المراكشي: الذيل، التكملة ـ السفر السادس (ص٢١٦)، بتحقيق د. إحسان عباس، وانظر بلانثيا: تاريخ الفكر الأندلسي (٢١٥).

(٣) انظر: ابن حزم في قرطبة بلاسيوث صفحة (٢٣٥).

معتقلًا في يد الملقب المستكفي محمد بن عبد الرحمن ابن عبيد الله بن الناصر في مطبق . وكنت لا آمن قتله ؛ لأنه كان سلطانًا جائرًا ظالمًا عاديًا ، قليل الدين ، كثير الجهل ، غير مأمون ولا مثبت ، وكان ذنبنا عنده ، صحبتنا للمستظهر ﷺ . وكان العيارون قد انتزوا بهذا الخاسر على المستظهر فقتله ، واستولى على الأمر واعتقلنا حيث ذكرنا ، وكنت مفكرًا في مسألة عويصة من كليات الجمل التي تقع تحتها معان عظيمة كثر فيها الشغب قديمًا وحديثًا في أحكام الديانة ، وهي متصرفة الفروع في جميع أبواب الفقه ، فطالت فكرتي فيها أيامًا وليالي ، إلى أن لاح لي وجه البيان فيها ، وصح لي وحق لي الحق يقينًا في حكمها وانبلج ، وأنا في الحال الذي وصفت . فبالله الذي لا إله إلا هو الخالق الأول مدبر الأمور كلها أقسم بالذي لا يجوز القسم بسواه ، لقد كان سروري يومئذ وأنا في تلك الحال بظفري بالحق فيما كنت مشغول البال به ، وإشراف الصواب لي ، أشد من سروري بإطلاقي مما كنت فيه . وما ألفنا كتابنا هذا وكثيرًا مما ألفنا إلا ونحن مغربون مبعدون عن الوطن والأهل والولد ، مخافون مع ذلك في أنفسنا ظلمًا وعدوانًا [(١)] .

لقد تابع في المرية عند خروجه الأول من قرطبة من تحصيل العلم الذي فاته ما لم يستطع أن يحصله في حياته المحدودة الأولى [(٢)] .

ويحدثنا ابن حزم أنه كان متصلًا في المرية بطبيب إسرائيلي هو إسماعيل بن يونس كان يجلس في دكانه [(٣)] ... ويبدو أنه كانت بينهما مناقشات وجهت نظر

---

(١) التقريب لحد المنطق (١٩٩، ٢٠٠) .

(٢) د. طه الحاجري (٨٧) .

(٣) الطوق (٣٥) .

ابن حزم إلى دراسة الملل والنحل [١] ويرجح الدكتور طه الحاجري أن ابن حزم التقى وإسماعيل بن النغريلة لأول مرة في المرية أيضًا ، على أساس أنه ناظره في سنة (٤٠٤ هـ) [٢] ، وابن حزم كان في هذه السنة في المرية . لكن من المؤكد أن ابن حزم عاش جزءًا من هذه السنة أيضًا في قرطبة . قبل أن يهاجر هجرته الأولى .

وفى المرية رأى ابن حزم بعض المناظرات ، واطلع على بعض مبادئ ابن مسرة الباطنية ، وعلى بعض آراء المعتزلة . والمرجح أن المرية كانت في ظل الأمن النسبي الذي يسودها أيام خيران الأولى ـ تعج بحركة جدلية فكرية نشطة حتى في مسائل الحب [٣] ـ وفى شاطبة ، بعد أن غادر ابن حزم في الدورة الثانية من عمره ، وضع كتابه « طوق الحمامة » ، وهو بين هذا في صدر كتاب الطوق [٤] الذي كتبه تنفيسًا عن نفسه ، وتأريخًا لرصيد يملكه منذ أيامه الأولى التي ما زال يحن إليها ... فهو في الحقيقة ذكريات سجلها ابن حزم عن مجده وحياته في قرطبة بعد أن خرج منها دون أمل في العودة إليها .

وفى شاطبة بدأ يضع تخطيطًا لكتابه الموسوعي « الفصل » ، ويكتب بعض فصوله ، كما أنه كتب بعض كتبه الأخرى .

أما في « قلعة البونت » فقد كتب كتابه « فضائل علماء الأندلس » استجابة ـ كما يقول ـ لرغبة صاحبها أبي عبد الله ابن محمد بن عبد الله بن قاسم [٥] .

---

(١) د. طه الحاجري (٨٧) .

(٢) المكان السابق .

(٣) الطوق (٧٤) .

(٤) الطوق (١٤، ١٥) .

(٥) فضائل علماء الأندلس (ص٥) .

وفى ميورقة ـ قصبة الجزر الشرقية ـ وتحت رعاية واليها المجاهد ابن عبد الله العامري ونائبه أحمد بن رشيق ـ أتيح لابن حزم أن يجاهر بمذهبه الظاهري ويدعو إليه ، وينافح عنه ، ويكون مدرسة فقهية تاريخية على رأسها تلميذه أبو عبد الله محمد بن فتوح الأزدي .

ولما يئس فقهاء ميورقة ورئيسهم محمد بن سعيد الميورقي من الانتصار عليه استجلبوا له أبا الوليد الباجي ـ كما ذكرنا ـ وكان هذا الأخير مرنًا ، قادرًا على كسب قلوب الحكام ، وتأييد الجماهير وتأليبهم ، فاضطر ابن حزم إلى مغادرة ميورقة إلى إشبيلية حيث كان سلوكه هناك على نحو سلوكه في ميورقة ... فكاد له الفقهاء على نحو ما كادوا له قبل ذلك ... فرأى أنه لن تستقر له حياة إلا بعودته إلى منبت رأس أسرته « منت ليشم » من أعمال (لبلة) ، فعاد إليها . بادئًا دورًا جديدًا في حياته ... اتصل به حبل إنتاجه العلمي ، ودفاعه عن مبادئه ، وتكوينه لمدرسة فكرية ، بالقدر الذي تتيحه البيئة الجديدة .

معاصروه :

ويبدو هنا من الضرورة بمكان الحديث عن معاصري ابن حزم الذين كانت لهم منه ـ وله منهم ـ مواقف متباينة ـ بسبب من اختلاف المشارب الفكرية والسياسية ، والتنافس على الجاه والمال ، والحقد الذي يتولد أحيانًا من مجرد الضعف عن مجاراة الآخرين .

وقد انقسم معاصرو ابن حزم ... بالنسبة لموقفهم منه إلى أقسام ثلاثة : قسم أساء إليه بدافع الخلاف المذهبي ، ولجرأة ابن حزم على الأئمة ، ولافتقاده سياسة العلم ، فلم يكن يلطف صدعه بما عنده بتعريض ، بل كان يصك برأيه

معارضيه صك الجندل ، ويرميه به رمية تشبه انشقاق الخردل ، حتى نفر منه القلوب وتوقع به الندوب ، فهال هؤلاء عليه ، يشنعون ، ويكفرون ويحذرون السلاطين والعوام من آرائه [١] . حتى أقصوه إلى قرطبة ، وأحرقوا كتبه . وكان جمهرة صغار الفقهاء المتعصبون المالكيون ، والعامة ، هم هذا الصنف .

وقد برز في عدائه لابن حزم من هذا الصنف : الفقيه المالكي القاضي أبو الوليد سليمان بن خلف الباجي [٢] . وأصله من باجة الأندلس ، وكان قد رحل إلى الحجاز والعراق ، ولقي العلماء [٣] .

وجال بها مدة ثلاثة عشر عامًا [٤] ، فلما عاد من رحلته ، وجد لابن حزم الغلبة على مالكية الأندلس [٥] ، حيث عجز الأخيرون عن مقارعة ابن حزم ، وكان كما يقول المؤرخون : قد عاد من رحلته بعلم جم وسمع الكثير ، وبرع في الحديث والفقه والأصول والنظر [٦] . فاستعداه المالكية على ابن حزم ، فقدم إليه في جزيرة ميورقة ، حيث ناصره العامة وصغار الفقهاء على ابن حزم حتى أخرجوه منها [٧] .

---

(١) ياقوت : المعجم (١٢ـ ٢٤٨) .

(٢) النباهي : تاريخ قضاء الأندلس (٩٥) .

(٣) صفة جزيرة الأندلس (٣٦) ، وقد توفي الباجي سنة (٤٧٤ هـ) بالمرية وقبره في الرباط ، ومن تصانيفه شرحه للموطأ ، والتعديل والتجريح وسبيل المهتدين ، وسنة المنهاج والإنارة في الأصول وكتاب الحدود وغيرها (انظر : الأماكن السابقة ، وانظر : مكي بن أبي طالب رسالة دكتوراة لأحمد فرحات ص٤٣) .

(٤) الضبي : (٣٠٣) ، والنباهي : تاريخ قضاة الأندلس (٩٥) .

(٥) المقري : (٢ـ ٢٧٣) (محيي الدين) .

(٦) الضبي : (٣٠٣) ، وابن العماد : الشذرات (٣ـ ٣٤٥) ، والفتح بن خاقان : القلائد (٢١٥، ٢١٦) ، وعنان : دول الطوائف : (٤٣٣) .

(٧) انظر : عبد المجيد تركي : (ص٥٢) .

ومع أن كثيرًا من المؤرخين قد غمزوا الباجي في أخلاقه ؛ إذ ولي قضاء أماكن تصغر عن قدره ، وداخل الرؤساء حتى كثرت فيه القالة ، وقصدهم بشعره يرجو جوائزهم [١] ، بل غمزوه في دينه ، حيث قال بأن النبي ليس أميًا ، وأنه كتب بيديه يوم صلح الحديبية إلا أن ابن حزم لم يبخسه حقه ، ولم تجعله الخصومة يسفل ، بل قال فيه : « لو لم يكن لهؤلاء ـ أي : المالكية بعد القاضي عبد الوهاب إلا الباجي ـ لكفاهم » [٢] .

وقد نال ابن حزم من هذا الفريق كل الأذى ، وعاش مطاردًا ، قلقًا بسببهم . كما أن النظرات القاتمة التي تناثرت في كتابات ابن حزم ، وبخاصة في رسالته عن الأخلاق والسير « مداواة النفوس » إنما كان مبعثها هذا الصنف الذي لم يرع للعلم حرمة ، ولم يحترم حرية الفكر ، وسفل إلى مستوى الكيد والدس وتسليط الكبار والعامة ، وضيق دين الله الواسع .

أما القسم الثاني : فهو قسم اختلف مع ابن حزم في الرأي ، ونقد ابن حزم ، لكنه ظل محايدًا ، وحافظ على مستوى أخلاقي يليق بالعلماء . ومن هذا الصنف كان العلامة الحافظ « أبو بكر يوسف بن عبد البر بن عاصم النمري القرطبي » أحد الأعلام ، وصاحب التصانيف الكثيرة [٣] .

وكان لابن عبد البر نقد للظاهرية [٤] ، وقد ردّ على ابن حزم ردًّا شديدًا في

---

(١) المقري : النفح (٢ـ ٢٧٣) (محيي الدين) ، والنباهي : قضاة الأندلس (٩٥) .

(٢) القاضي عياض : ترتيب المدارك وتقريب المسالك (٤ـ ٨٠٣) ، بتحقيق د . أحمد بكير محمود .

(٣) الحميدي : الجذوة (٣٦٧) ، والضبي (٤٨٩، ٤٩٠) ، وابن العماد : الشذرات (٣ـ ٣١٤، ٣١٥) ، (وقد ولد في سنة ٣٦٨هـ وتوفي سنة ٤٦٠هـ) .

(٤) ابن عبد البر : الاستذكار (١٠٦) .

رأيه الذي يذهب فيه إلى : أن تارك الصلاة عمدًا لا يجوز له قضاؤها كصلاة فائتة [١] ، ومع ذلك فقد أثنى عليه ابن حزم في رسالته في فضائل الأندلس ، واعتبره من مفاخرها العالية .

ومن هذا القسم المحايد كذلك ـ ابن حيان ، الذي قوم ابن حزم بطريقة أقرب ما تكون إلى العدل [٢] ، وقد عزا ابن حيان ـ على الرغم من بعض تحامله على ابن حزم ـ ما أصاب ابن حزم من الفقهاء إلى أنه « من الحسد الذي لا دواء له ؛ لأن أزهد الناس في العالم أهله » .

ويعقب الدكتور ـ محمود على مكي ، على رأى ابن حيان في ابن حزم فيقول :

« ولسنا نعلم أحدًا عرف كيف يغوص على حقيقة ابن حزم وقيمة جهده وما له وما عليه كما فعل ابن حيان » [٣] ... والحقيقة أن ابن حيان لم يخل من حسد على ابن حزم ، كما أنه ذو طبيعة هجاءة لكنه حاول الحفاظ على أخلاق العلماء ، في خلافه مع ابن حزم ، وتلك كانت الميزة التي كان يسعى إليها ابن حزم في علاقته بمعاصريه .

والقسم الثالث من هذه الأقسام هم أصدقاء ابن حزم الذين ربطتهم به علاقة صداقة خاصة ، لم يدخل فيها الجدل الفكري ، ولا إبراز الخلاف في الرأي ، ومن هؤلاء صاحبه أبو عبد الله محمد بن يحيى بن محمد بن الحسين التميمي المعروف بابن الطبني ، الذي أورد ابن حزم خلاصة جيدة لعلاقته به

---

(١) ابن عبد البر : الاستذكار (١٠٢) .

(٢) انظر : بسام : الذخيرة (١ ـ ١ ـ ١٤١) ، وانظر المقتبس : بتحقيق الدكتور محمود مكي (ص١٣٥) ، وياقوت : معجم الأدباء (١٢ ـ ٢٣٤) ، وما بعدها .

(٣) المقتبس (١٣٥) .

في كتابه « الطوق »[(١)] وكيف كانا يتهاديان الود شعرًا . وقد رثاه ابن حزم بقصيدة منها :

لئـــن ســـترتك بطـــون اللحـــود
فوجـــدي بعـــدك لا يـــستتر
قـصدت ديـارك قـصد المـشوق
وللدهـــر فينـــا كـــرور ومـــر
فألفيتهـــا منـــك قفـــرًا خـــلاء
فأسـكبت عينـي عليـك العبر[(٢)]

ومن هؤلاء أبو عامر أحمد بن أبى مروان بن شهيد[(٣)] صاحب «التوابع والزوابع» ، وأحد أعلام الأندلس في الأدب والشعر[(٤)] ، وقد وزرا معًا للمستظهر ، وعملا معًا في خدمة المعتد بالله[(٥)] .

وفى مرض ابن شهيد الذي مات فيه أرسل إلى ابن حزم قصيدة يتوج بها هذه العلاقة منها :

كأنـــي وقـــد حـــان ارتحـــالي لم أفـــز
قـــديمًا مـــن الدنـــيا بلمحـــة بـــارق

(١) المقتبس (١٤٥، ١٥٩) .

(٢) المكان السابق .

(٣) ولد سنة (٣٨٢) ، ومات سنة (٤٢٦هـ) ، انظر : ترجمته في الحميدي : (١٣٣) ، والضبي : (١٩١) ، وأحمد أمين : ظهر الإسلام (٣ـ ٢١٠) ، والحاجري (ص١١٣) ، وما بعدها ، وغومس : الشعر الأندلسي (٣٩) .

(٤) د. إحسان عباس : عصر سيادة قرطبة (٢٧٠) وما بعدها .

(٥) ديوان ابن شهيد بتحقيق يعقوب زكي (١٣٤) .

فمن مبلغ عنى ابن حزم وكان لي

يدًا في ملماتي وعند مضايقي

عليك سلام الله إني مفارق

وحسبك زادًا من حبيب مفارق

ومن الأصدقاء الذين اعترف ابن حزم بإخلاصهم وذبهم عنه أشد الذب : القاضي أبو المطرف عبد الرحمن بن أحمد بن بشر ، وأبو عبد الله محمد بن على بن عبد الرؤوف الحكم ، وأبو العاصي حكم بن سعيد ، ويونس بن عبد الله بن مغيث وأبو جعفر أحمد بن عباس ، وأبو العباس أحمد بن رشيق [(١)] صاحب ميورقة [(٢)] ، وقد عاصر ابن حزم مفكرون وأدباء كثيرون ، لكن لم تكن له بهم علاقة ، وربما كانت الأحوال المضطربة ، وتقلب الناس في الفتن ، وابتعاد ابن حزم عن بحارها وطبيعة ابن حزم الواضحة . بعض أسباب ذلك .

أخلاقه :

أبرز أخلاق ابن حزم صفتان تتفرع عنهما كل سلوكياته ، ما قبله الناس وما لم يقبلوه وهما : وفاؤه ، وتدينه . وهو يقول لنا عن وفائه :

« ولقد منحني الله ﷻ من الوفاء لكل من يمت إليّ بلقية واحدة ، ووهبني من المحافظة لمن يتذمم مني ولو بمحادثة ساعة حظًا ، أنا له شاكر وحامد ، ومنه مستمد ومستزيد . وما شيء أثقل علي من الغدر ، ولعمري ما سمحت نفسي قط في الفكر في إضرار من بيني وبينه أقل ذمام ، وإن عظمت جريرته وكثرت

(١) رسائل ابن حزم (٢٣) رسالة البيان .

(٢) انظر : ترجمته في الحميدي ، الجذوة (١٢٢ـ ١٢٣) ، وابن الأبّار : الحلة السيراء (٢ـ ١١٨) .

إليَّ ذنوبه . ولقد دهمني من هذا غير قليل ، فما جزيت على السُّوءى إلا بالحسنى والحمد لله على ذلك كثيرًا [(١)] .

ويقول : « وكذلك أنا في السلو والتوفي فما نسيت ودًّا قط ، وإن حنيني إلى كل عهد تقدم ليغصني بالطعام ويشرقني بالماء . وقد استراح من لم تكن هذه صفته . وما مللت شيئًا قط بعد معرفتي به ولا أسرعت إلى الأنس لشيء قط أول لقائي به . ولا رغبت في الاستبدال إلى سبب من أسبابي مذ كنت » [(٢)] .

أما عن تدينه ، فحسبك منه أنه عاش في ظروف تدعو كلها إلى المعصية ومع ذلك « فيعلم الله أنه بريء الساحة ، سليم الإدام ، صحيح البشرة ، نقي الحجزة ، وإني أقسم بالله أجل الأقسام أنني ما حللت مئزري على فرج حرام قط ، ولا يحاسبني ربي بكبيرة الزنى منذ عقلت إلى يومي هذا » [(٣)] .

وفي غير موضع من الطوق يروي لنا قصصًا تؤيد تدينه [(٤)] ، ونحن لا نتهمه بالكذب ؛ لأنه قد ذكر لنا جريمة الكذب في غير موضع على أنها من أكبر الكبائر ، بل يعتبر الكذب : أصل كل فاحشة وجامع كل سوء ، وجالبًا لمقت الله ﷻ (...) وهل الكفر إلا كذب على الله ! والله الحق وهو يحب الحق ، وما رأيت أخزى من كذاب ، وما هلكت الدول ولا هلكت الممالك ، ولا سفكت دماء ظلمًا ، ولا هتكت الأستار بغير النمائم والكذب [(٥)] ، وما قال ابن

---

(١) الطوق (١١٣) .

(٢) الطوق (٤٤) .

(٣) الطوق (١٦٥) .

(٤) الطوق (١٦٦، ١٨٨) .

(٥) الطوق (٨٦، ٨٧) .

حيان على ابن حزم من جهله « بسياسة العلم » لحدة فيه وشدة عارضته في الرد على الخصوم ، وعدم الاعتماد على التلميح والتعريض والأناة في التوجيه ، إنما يرجع في رأينا إلى فيض عاطفي أصيل احتبسه التدين في نفسه [١] هذا إلى ما قاله هو عن علة الطحال التي أصيب بها ، وأنها كانت سبب ضجره وضيق خلقه وقلة صبره ونزقه [٢] ، وربما كانت ألوان الظلم التي لحقت به هي التي أنضبت معين اللين والرقة في نفسه [٣] .

ومع ذلك فابن حيان يكاد يفسر لنا سبب حدة ابن حزم حين يقول عنه : إنه كان يحمل علمه هذا ويجادل من خافه فيه على استرسال في طباعه ، ويذل بأسراره واستناد إلى العهد الذي أخذه الله على العلماء من عباده : ﴿لَتُبَيِّنُنَّهُۥ لِلنَّاسِ وَلَا تَكْتُمُونَهُۥ﴾ [آل عمران:١٨٧] [٤] ، فحدة ابن حزم إنما هي نوع من الصراحة والوضوح والشجاعة والجرأة وعدم المداراة والصدق الكامل ... والتدين الذي لا يخشى معه صاحبه إلا رضا الله سبحانه وتعالى ... ويبدو أن هذه الأخلاق كلها قد ضاعت أيام ابن حزم ... فأصبح بها ابن حزم غريبًا بين أهله ، جاهلًا بسياسة العلم .

والحق أن ما ورد في رسالته الرائعة « مداوة النفوس » [٥] يعتبر مرآة تشف

---

(١) د. إحسان عباس : عصر سيادة قرطبة (٣١٦) .

(٢) انظر : د. إحسان عباس : رسالة في مداوة النفوس (ص٥٥) ، من رسائل ابن حزم .

(٣) انظر : بلانثيا : تاريخ الفكر الأندلسي (ص٢١٦) .

(٤) عن ياقوت المعجم (١٢ـ ٢٤٨) .

(٥) بتحقيق الدكتور إحسان عباس ضمن رسائل ابن حزم .

عن أخلاق ابن حزم ، وقد لا تكون أخلاقه صورة كاملة لكل ما ورد فيها إلا أنها تجلي لنا أعماق إنسان لم يفهمه عصره ... عصر الفتنة والطوائف .

وفاته :

وقد أمضى ابن حزم في قريته « منت ليشم » سنواته الأخيرة التي تقترب من عقدين « يبث علمه فيمن ينتابه بباديته تلك ، من عامة المقتبسين منه من أصاغر الطلبة ، الذين لا يخشون فيه الملامة ، يحدثهم ويفقههم ويدارسهم ، ولا يدع المثابرة على العلم والمواظبة على التأليف والإكثار من التصنيف ، حتى كمل في مصنفاته في فنون العلم وقر بعير [(١)] .

وفى ليلة الاثنين ٢٨ من شعبان سنة (٤٥٦هـ) (٢) (١٥يوليو ١٠٦٤م) وبعد حياة حافلة بالإنتاج العلمي ، والجدال في الحق ، والصدق في الإيمان توفى ابن حزم ، بعد عمر يبلغ اثنتين وسبعين سنة .

---

(١) ابن بسام : الذخيرة (١ـ ١ـ ١٤٢) ، وياقوت : معجم الأدباء (١٢ـ ٢٤٨) ، وانظر : الحاجري : صورة أندلسية (٢١٠) ، وبلانثيا : تاريخ الفكر الأندلسي (٢١٦) .

(٢) انظر بلاسيون : ابن حزم في قرطبة (ص٢٤٠) .

الفكر السياسي عند ابن حزم

المؤثرات في الفكر السياسي عند ابن حزم :

يعتبر ابن حزم مفكرًا إسلاميًا شأنه شأن كثير من المفكرين الذين يدورون في فلك الإطار الإسلامي ـ لكنهم ـ في الوقت نفسه ـ ينجحون في الوصول إلى آراء تنتسب إليهم ، ويكون من نتائجها إثراء الفكر الإسلامي في المجال الذي يدرسونه .

ومن واقع التراث الذي خلفه لنا ابن حزم في مجال الفكر السياسي الإسلامي ، نستطيع أن نقرر أن الفكر السياسي عند ابن حزم ينطلق من أنه فقيه مسلم له منهجه الظاهري في فهم النصوص ، وأنه مفكر مثقف عاش تجربة سياسية ، لها سلبياتها ، التي أوحت إليه ببعض عناصر الفكر السياسي الصالح وارته عن كُثُب الآثار السيئة للنظام السياسي الفاسد .

وبالإضافة إلى ذلك ، فإن ابن حزم مؤرخ درس نظام الخلافة الإسلامية واطلع على حسناته وعيوبه ، ولم يترك من ذلك شيئًا إلا أحصاه عدًّا ، وله في ذلك رسالة تعد نصًّا نفيسًا ضم الخطوط العامة للخلافة الإسلامية والخلفاء حتى عصره ، سواء ما اتصل بإقامة هذا النظام وانتقاله من عصر إلى عصر ، ومن خليفة إلى خليفة بعهد أو مغالبة ، أو ما أصاب هذا النظام من تدهور وفساد .

وقد ساعده في استيعاب القضايا السياسية أنه رائد في دراسة الملل والنحل ـ والصلة وثيقة بين الملل والنحل ـ والفكر السياسي ، بل إن كثيرًا من المذاهب قد

قامت على أساس فكرة هي في حقيقتها سياسية ، ولأغراض سياسية كذلك .

والحق أن ابن حزم قد تناول كثيرًا من قضايا الفكر السياسي من جوانبها التاريخية والتشريعية والكلامية .

ومن هذه القضايا التي تناولها ابن حزم بالدرس والتحليل ، وكانت ذات صلة كبيرة بالفكر السياسي الإسلامي : آراء الخوارج في الحكم ومرتكب الكبيرة ، وآراء السنة والشيعة وغيرهم في المفاضلة بين الصحابة (في أمور السياسة) ونظام الخلافة في الإسلام وما يتعلق به من ولاية وقضاء وحقوق وواجبات وما إليها .

رأيه في مذهب الخوارج :

لقد أدى حادث التحكيم بين علي ومعاوية ، والذي حكم فيه أبو موسى الأشعري وعمرو بن العاص ـ إلى بدء ظهور الفرق ذات الآراء السياسية في التاريخ الإسلامي . وقد كان ذلك أول ما كان عندما رفض فريق من جيش علي بن أبي طالب ﷺ نتيجة التحكيم ؛ إذ لم تأت بما يوافق هواهم . وادعوا عند ذلك أنهم لا يرفضون نتيجة التحكيم ، وإنما يرفضون مبدأ التحكيم ذاته . رافعين شعارًا ، وصفه علي بن أبي طالب بأنه : « حق يراد به باطل » ، وهو شعار : « لا حكم إلا لله » ، وهو الشعار الذي أصبح علمًا على مذهبهم ، والذي ـ يؤدي في النهاية ـ إلى نوع من مساندة الفوضى ضد كل حاكم وضد كل وحدة قانونية .

ويرى ابن حزم ـ في الخوارج ـ أنهم كفرة خارجون يجب قتالهم ؛ ولهذا فهو يعتبر قتال (علي) لهم فتحًا كفتوحات أبي بكر وعمر : « وكفى به فتحًا ،

ولقد لقي الناس ممن نحا نحوه من المخاوف والقتل والنهب ما لا يجهل ، وكيف وهو فتح قد أنذره به رسول الله ﷺ » .

ويدعم ابن حزم رأيه ـ في الخوارج ـ بسرد آراء فرقة من فرقهم ، وهم الأزارقة أصحاب نافع بن الأزرق ، فهؤلاء « أباحوا دم الأطفال ممن لم يكن في عسكرهم ، وقتل النساء أيضًا ... وقالوا باستعراض كل من لقوه من غير أهل عسكرهم ويقتلونه إذا قال : أنا مسلم ، ويحرمون قتل من انتمى إلى اليهود أو إلى النصارى أو إلى المجوس .

وبهذا تنبأ لهم رسول الله ﷺ بالمروق من الدين كما يمرق السهم من الرمية ؛ إذ قال ﷺ : « **إنهم يقتلون أهل الإسلام ويتركون أهل الأوثان** » .

ومن جانب آخر خالف ابن حزم رأي الخوارج في مرتكب الكبيرة ، فإن أكثريتهم قد رأت أنه كافر ليس من أهل القبلة ـ في حين اعتبره الحسن البصري منافقًا ، وقال أكثر المعتزلة : إنه في منزلة بين المنزلتين (مسلم فاسق) ، وذهب بعض المرجئة إلى أنه لا يضر مع الإيمان معصية ، كما لا ينفع مع الكفر طاعة .

لكن ابن حزم عالج هذه المشكلة التي شغلت حيزًا من الفكر السياسي الإسلامي بمنهج ظاهري يعتمد على النصوص كلها ، فلا يفضل نصوص العفو والمغفرة ، ولا نصوص الحساب والعقاب ؛ ولذا يقول : من لقي الله ﷻ وله كبيرة لم يتب منها فأكثر ، فالحكم في ذلك الموازنة ، فمن رجحت حسناته على كبائره فإن كبائره وسيئاته كلها تسقط ، وهو من أهل الجنة لا يدخل النار ، وإن استوت حسناته مع كبائره وسيئاته ، فهؤلاء مجازون بقدر ما رجح لهم من الذنوب .

وقيمة هذا الرأي من الناحية السياسية هو بيان مدى الانفساح الذي تقع فيه دار الإسلام ، وهل يدخل فيها « مرتكب الكبيرة » أم لا ؟ وبالتالي فهل موقف « التكفير » من الخوارج لمخالفيهم في المواقف السياسية ـ موقف مقبول أم لا ؟

ونحن نرى أن رأى ابن حزم في هذه القضية أقرب إلى روح الفكر الإسلامي من آراء طائفة الخوارج والمعتزلة .

المفاضلة بين الصحابة :

لقضية المفاضلة بين الصحابة أهميتها في الفكر السياسي الإسلامي ؛ إذ هي ـ في نتيجتها ـ ستنتهي إلى تحديد مَنْ مِنَ الصحابة كان أولى بالتقديم بعد وفاة رسول الله ﷺ .

وقد استعرض ابن حزم أقوال الفرق المختلفة فيمن هو أفضل الناس بعد رسول الله ﷺ : فمن قائل : علي بن أبي طالب ، ومن قائل : عمر بن الخطاب ، ومن قائل : جعفر بن أبي طالب ، ومن قائل : أبو بكر ، وهم كثيرون .

ويرى ابن حزم أن أفضلية الخلفاء الراشدين تتسلسل بحسب ولايتهم ، فأبو بكر أفضل من عمر ، وعمر أفضل من عثمان ، وعثمان أفضل من على . وكل منهم يفضل ما يليه جهادًا وعلمًا . وقد فضل أبو بكر الجميع بأن الرسول استعمله ، واستخلفه حين غزا ، كما استخلفه على الصدقات والحج ، والبعوث ، وكان مسامره ومجالسه في ظعنه وإقامته ، كما أنه فضل في الفتيا والقراءة والزهد والعدل والكرم والسياسة وغيرها .

بل إن ابن حزم يرى أن أبا بكر ولي الخلافة بعهد صريح من رسول الله ﷺ ،

ونص منه عليه بينما تولاها علي مغالبة وقوة .

وتبع ابن حزم المنهج نفسه في تفضيل عثمان عَلَى عليٍّ بن أبي طالب ﷺ ، وإن كان لا يجزم بهذه الأفضلية على نحو رأيه الحاسم في أفضلية أبي بكر .

لكن ابن حزم لم يفصل القول في تفضيل عمر ؛ لأنه ـ فيما نرجح ـ جعله يندرج تحت أبواب التفضيل التي تحدث فيها عن أبى بكر ، كما أن مقام المقارنة كان التفضيل بين أبى بكر وعلي ؛ لأن هذه هي شبهة الشيعة التي يعيشون عليها ـ وقد حرص على الرد عليهم ـ وإذا بطل تفضيل « علي » على أبى بكر بطل ـ بالتالي ـ استحقاقه لأن يكون الخليفة الراشدي الأول .

ويصنف ابن حزم طبقات العصر الراشدي تصنيفًا دينيًّا ودنيويًّا فضل اختصاص من الله بلا عمل ، وفضل مجازاة بعمل على الترتيب التالي :

١ ـ نساء النبي عليه الصلاة والسلام ، وأفضلهن عائشة وخديجة .

٢ ـ الخلفاء الراشدون بترتيبهم في الخلافة .

٣ ـ المهاجرون الأولون .

٤ ـ أهل العقبة .

٥ ـ أهل بدر .

٦ ـ أهل المشاهد مشهدًا مشهدًا بالترتيب في المشاهد حتى الحديبية .

٧ ـ التابعون .

٨ ـ ثم عامة من أسلموا من العرب والعجم .

وهناك طوائف أخرى لا تندرج تحت هذه الطبقات ، وليس لها حق في العمل السياسي وإن كان لها تأثير سلبي ، وهم المنافقون ، والخوارج والروافض .

وهذا التصنيف ، إنما يورده ابن حزم ، لتدعيم رأيه في أحقية أبى بكر في الخلافة من جهة ، ولبيان ضلال الشيعة الذين اعتمدوا على قرابة « فاطمة » التي فضل ابن حزم نساء النبي عليها ـ من جهة أخرى ، فهو بالتالي ـ يعطل دعوى الشيعة من جهتين : من جهة أفضلية نساء النبي على فاطمة ، ومن جهة أفضلية أبى بكر على عليّ ابن أبي طالب .

ونحن نرى أن ابن حزم قد بالغ في أفضلية نساء النبي ، كما أننا لا نرى أن أبا بكر قد ولي بعهد صريح من الرسول عليه الصلاة والسلام ، وإلا لما كان للآراء التي قيلت في اجتماع السقيفة معنى .

رأيه في نظام الحكم وما يتصل به :

يرى ابن حزم أن الإمامة العامة فرض لازم ، وأن الأمة واجب عليها الانقياد لإمام عادل يقيم فيها أحكام الله ، ويسوسهم بأحكام الشريعة ولا يجوز للأمة أن تتردد في اختيار إمام أكثر من ثلاث ليال ، ومن بات ليلة وليس في عنقه بيعة ، مات ميتة جاهلية .

ووجوب الإمامة العامة يرجع إلى النقل وإلى العقل ، فمن النقل قوله تعالى : ﴿ يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ أَطِيعُواْ ٱللَّهَ وَأَطِيعُواْ ٱلرَّسُولَ وَأُوْلِي ٱلۡأَمۡرِ مِنكُمۡۖ ﴾ [النساء:٥٩] . ومن العقل أن قيام الناس بما أوجبه الله تعالى من الأحكام عليهم في الأموال والجنايات والدماء والنكاح والطلاق ... ومنع الظالم وإنصاف المظلوم وأخذ

القصاص ... على تباعد أفكارهم وشواغلهم واختلاف آرائهم ... غير ممكن إلا بالإسناد إلى واحد .

وأيضًا : لما كانت الخلافة من الله على منهاج رسوله ، وإقامة شعائر دينه ، احتاج الناس إلى من يقوم فيهم مقام نبيهم ﷺ لتأتلف برهبته الأهواء المختلفة ، وتجتمع بهيبته القلوب المتفرقة ... وتنكف بسطوته الأيدي المتغالبة ، وتنقمع من خوفه النفوس المعاندة ؛ لأن في طباع البشر من حب المغالبة والقهر ما لا ينفكون عنه إلا بمانع قوى ورادع كفء .

شروط الإمامة :

يفرق ابن حزم بين شروط الإمامة العامة للمسلمين (الخلافة) وبين شروط الإمامة الصغيرة ، وبين شروط إمامة الصلاة .

وهو يرى ـ بحق ـ أن الإمامة العامة (الخلافة) لها شروط تفوق شروط الإمامة في الصلاة ؛ وبالتالي ولاية الأمور الأخرى . ولهذا فهو يرفض الذين يحتجون لخلافة أبى بكر بالقياس على استخلاف الرسول في الصلاة ؛ إذ إن شروط الإمامة في الصلاة أقل شأنًا من شروط الإمامة ، فلا يحتج بهذه على تلك .

ونتيجة لهذا ، فإن ابن حزم إذا كان يتفق مع كثير من أئمة السنة في اشتراط أن يكون الخليفة : مسلمًا ـ عاقلًا ـ بالغًا ـ رجلًا ، فاضلًا مؤديًا للفرائض ، رفيقًا ، عالمًا ، حسن السياسة ، قويًا على الإنفاذ . فإنه يستقل بشرطين آخرين يلتقي فيهما مع بعض الطوائف ويختلف مع آخرين . . وهذان الشرطان هما :

(أ) أن هذه الإمامة العامة لا تجوز إلا لواحد ، فلا يجوز كون إمامين في

وقت واحد في العالم كله ، وإذا بويع لخليفتين ـ على امتداد العالم كله ـ وجب قتل الثاني منهما ؛ لأنه لو جاز أن يكون في العالم إمامان لجاز أن يكون فيه ثلاثة وأربعة ... وهذا هو الفساد المحض وهلاك الدين والدنيا .

(ب) وهذه الخلافة لا يجوز أن يتولاها إلا رجل من قريش ، صلبه من ولد فهر بن مالك من قبل آبائه خاصة ، ولا تحل الإمامة لغير قرشي ، ولو كان حليفًا لهم ، ولا تحل لمولى لهم ، ولا لمن أمه منهم وأبوه من غيرهم .

بيد أن قريشية الإمامة عند ابن حزم لا تعني وراثتها ، بل هو يصرح بأنه لا يجوز التوارث فيها ، عكس ما يقول الروافض .

اختيار الإمام :

يرى ابن حزم في اجتماع السقيفة رأيا لعله قد انفرد به من بين من حللوا ما دار في هذا الاجتماع التاريخي . فهذه الآراء التي ظهرت في هذا الاجتماع ، والتي مال فيها الأنصار إلى أحقيتهم في الخلافة . . لفضلهم في الإسلام ، وذهب فيها المهاجرون إلى أحقيتهم وحدهم في الخلافة ؛ لأن العرب لن تصرف هذا الأمر إلا لهذا الحي من قريش ، ورأى فيها الحباب ابن المنذر ـ من الأنصار ـ حلًّا وسطًا . أن يكون من هؤلاء أمير ومن هؤلاء أمير .

هذه الآراء ، يرى فيها ابن حزم أنها انتهت إلى التسليم لأبى بكر ليست لثبوت فضله وجهاده في الإسلام أكثر من غيره ، ولكن لأن الأنصار ـ وهم أهل الدار والمنعة والعدة السابقة ، ومن المحال أن يتركوا اجتهادهم لاجتهاد غيرهم ، وقد رأوا أن الحجة قائمة عليهم بنص من رسول الله ﷺ على أن الحق لغيرهم في ذلك .

والحق أن ابن حزم إذا كان قد رضي الوراثة في اختيار الخليفة ، فإنه قد قيد جدول الاختيار بميله إلى التولي بعهد ، وتفضيله هذا الأسلوب على سائر أساليب الاختيار ، وفي رأيه أن أبا بكر وعمر وعثمان قد ولوا بهذا الأسلوب مع اختلاف قليل في التطبيق .

وابن حزم يفضل أسلوب التولي بالعهد صراحة ، حين يذكر أساليب اختيار الإمام ويحصرها في ثلاثة :

أولها وأفضلها وأصحها أن يعهد الإمام الميت إلى إنسان يختاره إمامًا بعد موته . وهذا هو الوجه الذي نختاره ونكره غيره .

وإنما أنكر من أنكر من الصحابة ﷺ ومن التابعين بيعة يزيد ابن معاوية والوليد وسليمان ؛ لأنهم كانوا غير مرضيين لا لأن الإمام عهد إليهم في حياته .

وأما الأسلوبان الآخران ، فهما موت الخليفة دون عهد وتقدم إنسان مستوف للشروط للدعوة لنفسه ، كما فعل علي بن أبي طالب ، أو تفويض الإمام قبل موته رجلًا أو جماعة في اختيار إمام صالح ، كما فعل عمر بن الخطاب .

والحق أننا نلمح في آراء ابن حزم تأثرًا كبيرًا بالأوضاع السياسية المنحدرة في أندلس الفتنة والطوائف .

وهو تأثر جعله يؤثر الوحدة ـ مع التولي بعهد ـ على الفوضى مع الشورى ـ بمعناها الواسع الذي يخشى منه ابن حزم ... ولعلنا هنا نلمح ـ أيضًا ـ تأثر ابن حزم بأسلوب حكم الدولة الأموية وبخاصة في الأندلس ، وهو الأسلوب الذي قام على ولاية العهد ... وأدى إلى استقرار وازدهار الأمة .

ولم يستطع ابن حزم أن يبصر من خلال هذين المؤثرين السلبيات التي يحملها هذا الأسلوب في باطنه ، وأقل هذه السلبيات أنه لو استقرت قواعد هذا الأسلوب ، وقام باستعماله رجال ليس من السهل أن يكونوا دائمًا في مستوى أبى بكر وعمر ـ وهو الواقع فعلًا ـ دون إحداث انقسام وفوضى ـ خلع هؤلاء من إمامتهم .

ويؤخذ على ابن حزم هنا أنه خالف ظاهريته ، فتكلف التأويل في تفسير الوقائع كما ذكرنا ـ فقاده ذلك إلى هذا الرأي الذي إن نجح مرة ، فمن المتوقع أن يؤدى إلى عواقب وخيمة في كثير من المرات .

غاية الحكومة الإسلامية ومهامها :

يقرر ابن حزم أن على الخليفة تقع مسؤولية تحقيق غايات الحكومة الإسلامية وأهدافها ، وتنظيم أمورها في الخارج ، أي : تنظيم سياستها الخارجية وعلاقاتها الدولية ، وفى الداخل أي : تنظيم ما به يصلح أمر الجماعة ومعاشهم .

ولم يفرق ابن حزم في تقديمه لهذه الواجبات بين الخارجي منها والداخلي ، بل قدمها في سياق واحد ، كما هو المنهج السائد في كتب الحضارة الإسلامية خلال هذه العصور .

وهذه الواجبات يقدمها ابن حزم مجملة ، ثم يورد بعض التفصيلات المكملة لها ، فواجبات الإمام على نحو مجمل عنده عشرة أشياء :

١ـ حفظ الدين على أصوله المستقرة ، وما أجمع عليه سلف الأمة .

٢ـ تنفيذ الأحكام بين المتشاجرين ، وقطع الخصام بين المتنازعين .

٣ـ الحماية والذب عن الحريم ؛ ليتصرف الناس في المعايش .

٤ـ إقامة الحدود ؛ لتصان محارم الله تعالى .

٥ـ تحصين الثغور بالعدة المانعة .

٦ـ جهاد من عاند الإسلام ـ بعد الدعوة .

٧ـ جباية الفيء والصدقات على ما أوجبه الشرع .

٨ ـ تقدير العطاء ، وما يستحق من بيت المال .

٩ـ الاستعانة بالأمناء ، وتقليد النصحاء في الأعمال .

١٠ـ أن يباشر بنفسه في مشارفة الأمور ، وتصفح الأحوال ؛ لينهض بسياسة الأمة ، وحراسة الملة .

ويقدم ابن حزم بعض التفصيلات الجيدة التي تكفل للإمام تحقيق غايات الحكومة الإسلامية التي أجمل ذكرها في البنود العشرة السابقة .

فمنها أن يجعل يومًا في الجمعة يركب به ، فتراه العامة .

وينظم بقية الأيام للنظر في الأمور ، ومجالسة أهل العلم والعقل ، وحسن التدبير .

ويفرغ نفسه في ليلة لعياله ونسائه وولده .

ويختار وزراءه من وجوه الكُتاب والأطباء والعلماء والقضاة .

فإذا نزلت به معضلة شاور أصحابه وولاته وجنوده من يرجو عنده فرجًا من ذلك ، ويشاور في الحروب أهل الحرب ، ويسأل عن كل علم أربابه .

وأن يأخذ الناس بالعمارة وكثرة الغراس .

ويولي الصلاة رجلًا قارئًا للقرآن . . عالمًا بالأحكام .

ويلزمه عدم البحث عن الحدود إلا أن يجاهر بها صاحبها أو يشتكى إليه بفعل شيء منها ، أي : عدم التجسس على الرعية .

وترتيب قوم من فرسان الجند للبريد ، ويقدم عليهم ثقة منهم ، ويرتبون في كل قاعدة ، وتكون لهم علامة يعرفون بها لا يشركهم فيها غيره أو لباس خاص .

ويخرج لكل جهة عمال زكاتها العالمين بالأحكام ، ويرتب والي الخراج ، وبقية الولاة والعمال للصلاة والحدود والأقضية والجيوش والشرطة والحسبة وغيرها ، كما أن على الإمام اتخاذ خازن ثقة عفيف لماله ، وخازن للسلاح ، وناظر على الخيل ، وناظر المواريث ، وقائمين على السجون التي يجب على الإمام أن يلزم ولاته بإقامتها لذوي الدعارة وغيرهم ، ويجعل سجنًا مفردًا للنساء على حدة .

وفى هذه الولايات ـ ما عدا الصلاة ـ يجيز ابن حزم تولى المرأة كما يجيز تولى العبد القضاء . وهو يستشهد بسوابق تاريخية من عصر الراشدين .

تغيير الإمام :

يستقى ابن حزم بصورة واضحة رأيه في تغيير الإمام سواء بالعزل أو القتل من تجربته في عصر الفتنة والطوائف ، فمن خلال نظراته إلى ملوك الطوائف على أنهم خونة تجب الثورة عليهم ؛ لأنهم محاربون لله ورسوله ، ساعون في الأرض بالفساد ، لا يتورعون عن شن الغارات على أموال المسلمين وقطع

الطريق على الجهة التي يقضون على أهلها ، وضرب المكوس والجزية على رقاب المسلمين وتسليط اليهود على قوارع الطريق ، لأخذ الجزية والضريبة من أهل الإسلام .

من خلال هذه التجربة يدعو ابن حزم إلى ما يسمى « بالعنف الدموي » عندما تفشل وسائل إعادة هؤلاء الحكام إلى حظيرة الشرعية والإقلاع عن الجور .

ومقياس الحكم على الخلفاء وطاعتهم كتاب الله وسنة رسوله ، فإن قادونا بكتاب الله وسنة رسوله ﷺ وجبت طاعتهم ، وإن زاغوا في شيء منها ، منعوا من ذلك وأقيم عليهم الحد والحق ، فإن لم يؤمن أذاهم إلا بالخلع خلعوا وولي غيرهم ، فإن لم يكن خلعهم إلا بالقتل وجب قتلهم .

يناقش ابن حزم بعض الأئمة الذين حثوا على الصبر والتغيير بالقلب واللسان فيرد أدلتهم مفسرًا الأحاديث النبوية التي تحض على الصبر عند أخذ المال وضرب الظهر بأن ذلك إذا تولاه الإمام بحق « وأما إن كان بباطل فمعاذ الله أن يأمر رسول الله ﷺ بالصبر على ذلك » .

وقد قال الرسول لمن سأله عمن طلب منه ماله بغير حق فقال ﷺ : « لا تعطه ؟ » فإن قاتلني قال : « قاتله » ، قال : فإن قتلته ؟ قال : « إلى النار » ، قال : فإن قتلني قال : « فأنت في الجنة » ، وهذا حديث عام يشمل السلطان وغيره .

ولئن قال بعضهم : إن في القيام إباحة الحريم وسفك الدماء وأخذ الأموال وهتك الأستار . . فيقال لهم : لو كان خوف ما ذكروا مانعًا من تغيير المنكر

ومن الأمر بالمعروف لكان هذا بعينه مانعًا من جهاد أهل الحرب ، وهذا ما لا يقوله مسلم . . وإن أدى ذلك إلى سبى النصارى لنساء المسلمين وأولادهم ، فلا خلاف بين المسلمين في أن الجهاد واجب مع وجود هذا كله ولا فرق بين الأمرين ، وكل ذلك جهاد ودعاء إلى القرآن والسنة .

يقال لهم : ما تقولون في سلطان جعل اليهود أصحاب أمره والنصارى جنده وألزم بالمسلمين الجزية ، وحمل السيف على أطفال المسلمين ، وأباح المسلمات للزنى ، وحمل السيف على كل من وجد من المسلمين ، وملك نساءهم وأطفالهم ، وأعلن العبث بهم ، وهو في كل ذلك مقر بالإسلام ، معلن به لا يدع الصلاة ؟

ويجيب ابن حزم بأن هذا السلطان لو ترك لأدى إلى ألا يبقى على الأرض إلا هو والكفار معه ، وجواز الصبر على هذا مخالفة للإسلام . . ويجب أن يدفع مثل هذا السلطان . وقتاله فرض .

لكن ابن حزم ـ مع إيمانه بوجوب التغيير الدموي مع أمثال هؤلاء الحكام ـ يرى اتباع بعض أساليب المقاومة الهادئة إن كان متعذرًا قتال هؤلاء الحكام وهذه الأساليب هي :

١ ـ مخاطبة هؤلاء الملوك ونصحهم إن وقع شيء من الجور .

٢ ـ فإن لم يمكن مخاطبتهم وجب الإمساك عن مدحهم ، بل ويجب ذم جميعهم .

٣ ـ فمن عجز عن ذلك ، فتسعه (التقية) مع أن هذا لا يجوز ؛ لأنه لو اجتمع كل منكر على هؤلاء ، ولو بقلبه لما غلبوا .

٤ـ عدم معاونة هؤلاء الحكام باللسان أو اليد .

٥ـ وعند الإضطرار لمعاملتهم يجب معاملتهم على نحو ما يضطر المسلم لمعاملة اليهود والنصارى .

العلاقات الدولية عند ابن حزم :

عالج ابن حزم عديدًا من القضايا التي تنتمي إلى ما يسمى حديثًا بالعلاقات الدولية ، أو ما يسمى في كتب الحضارة الإسلامية بالعلاقات مع (دار الحرب ودار العهد) .

ودار الحرب هي الدول المعادية للمسلمين ، والتي لا يأمن المسلم فيها على دمه أو عرضه ، أو ماله أما دار العهد ، فهي دول غير المسلمين التي تربطها بالمسلمين عهود ومواثيق .

(أ) والقاعدة الأساسية في التعامل مع هؤلاء عند ابن حزم هي :

« لزوم الشريعة الإسلامية لكل مؤمن وكافر في الأرض ، ووقت لزوم الشرائع للإنسان على أساس قوله تعالى : ﴿ ٱلَّذِينَ يَتَّبِعُونَ ٱلرَّسُولَ ٱلنَّبِيَّ ٱلْأُمِّيَّ ٱلَّذِى يَجِدُونَهُۥ مَكْتُوبًا عِندَهُمْ فِى ٱلتَّوْرَىٰةِ وَٱلْإِنجِيلِ يَأْمُرُهُم بِٱلْمَعْرُوفِ وَيَنْهَىٰهُمْ عَنِ ٱلْمُنكَرِ وَيُحِلُّ لَهُمُ ٱلطَّيِّبَٰتِ وَيُحَرِّمُ عَلَيْهِمُ ٱلْخَبَٰٓئِثَ ﴾ [الأعراف: ١٧٥] ، وقوله تعالى : ﴿ وَمَآ أَرْسَلْنَٰكَ إِلَّا كَآفَّةً لِّلنَّاسِ بَشِيرًا وَنَذِيرًا ﴾ [سبأ:٢٨] .

وهذه النصوص جلية على لزوم شرائع الإسلام ، كالصلاة والصيام والجمع وغيرها .

وإذا قد صح هذا بيقين فواجب أن يحدوا في الخمر والزنى وأن تراق

خمورهم ، وتقتل خنازيرهم ، ويلزموا من الأحكام كلها في النكاح والمواريث والبيوع والحدود كلها وسائر الأحكام ـ مثل ما يلزم المسلمون ولا فرق .

وينتهي ابن حزم بعد أن يورد عديدًا من النصوص القرآنية والنبوية إلى أنه لا يجوز أن يترك أحد على غير دين الإسلام إلا من صح النص على إقراره من قبل النبي عليه الصلاة والسلام ـ وواجب ألا نقبل الجزية ونقر على غير دين الإسلام من خرج من دين كتابي إلى دين كتابي آخر ولا من دان آباؤه بعد مبعث النبي ﷺ بدين كتابي انتقلوا إليه عن كفرهم ، ولا من كان أجداده أو جداته ـ من أي جهة كان مسلم أو مسلمة وإن بعد وبعدت ، ولا من سبي وهو بالغ ، سواء سبي مع أبويه أو مع أحدهما . . ولا يقبل من كل ذكرنا إلا بالإسلام أو السيف ؛ لأن الإسلام دين كل مولود .

أما عن قوله تعالى : ﴿ لَآ إِكۡرَاهَ فِي ٱلدِّينِۖ ﴾ [البقرة:٢٥٦] ، فيرى ابن حزم أنها مخصوصة بالنصوص الثابتة عن رسول الله ، حين أكره غير أهل الكتاب على الإسلام أو السيف ، وأيضًا فإن الأمة كلها مجمعة على إكراه المرتد على الإسلام وبالتالي فلا يقبل من اليهودي أو النصراني أو المجوسي جزية ، بأن يقروا بأن محمدًا رسول الله إلينا ، وألاّ يطعنوا فيه ولا في شيء من الإسلام .

(ب) والعهود مع المشركين لا تصح ـ عند ابن حزم ـ إلا إذا وافقت تعاليم الإسلام ... ولهذا يرى ابن حزم أن صلح الحديبية الذي عقده الرسول مع مشركي مكة ، قد نسخ القرآن بنوده التي لا تتفق مع الإسلام ، وذلك في قوله تعالى : ﴿ يَـٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ إِذَا جَآءَكُمُ ٱلۡمُؤۡمِنَـٰتُ مُهَـٰجِرَٰتٖ فَٱمۡتَحِنُوهُنَّۖ ٱللَّهُ أَعۡلَمُ بِإِيمَـٰنِهِنَّۖ

﴿فَإِنْ عَلِمْتُمُوهُنَّ مُؤْمِنَٰتٍ فَلَا تَرْجِعُوهُنَّ إِلَى ٱلْكُفَّارِ﴾ [الممتحنة: ١٠] ، فإذا نسخ الله تعالى عهد نبيه عليه السلام وعقده وشروطه ، فمن هذا الجاهل الذي يجيز لأحد بعده شرطًا مخالفًا الله . كل شرط ليس في كتاب الله فهو باطل وإن كان مائة شرط . شرط الله أوثق وكتاب الله أحق .

فصح بيقين ـ من كل هذا أنه لا يحل أن يعاهد مشرك عهدًا ولا يعاقد عقدًا إلا على الإسلام فقط ، أو على غرم الجزية والصغار إن كان كتابيًا ، وصح يقينًا أن كل عهد أو عقد أو شرط عقد أو عوهدوا عليه أو شرط لهم بخلاف ما ذكرنا ، فهو باطل مردود ، لا يحل عقده ولا الوفاء به إن عقد ، بل يفسخ ولابد .

(جـ) أما الحرب مع المشركين ، فيتمسك ابن حزم كشأن فقهاء الإسلام بآدابها الإسلامية ، فلا يحل عقر شيء من حيواناتهم ألبتة ، لا إبل ولا بقر ولا غنم ولا خيل ولا دجاج ولا حمام ولا إوز ... لكنه يبيح تحريق أشجارهم وأطعمتهم وزرعهم ودورهم ، مستدلًا بأن الرسول عليه الصلاة والسلام أحرق نخل بني النضير ، وهي طرف المدينة ، وقد علم أنها تصير للمسلمين في يومه أو غده .

ولا يحل ابن حزم قتل نساء الكفار ولا قتل من لم يبلغ الحلم منهم إلا أن يقاتلوا المسلمين .

ويجيز ابن حزم قتل كل من عدا من ذكرنا من المشركين من مقاتل أو غير مقاتل أو تاجر أو أجير أو شيخ كبير ، أو فلاح ، أو أسقف ، أو قس

أو راهب ، أو أعمى ، أو مقعد ، وجائز استبقاؤهم أيضًا .

ويرى ابن حزم أنه لا يحل دخول دار الحرب لغير جهاد أو أداء رسالة من أمير ، كما لا تحل التجارة بها ، ولا يحل أن يحمل إليهم سلاح ولا خيل ولا شيء يتقوون به على المسلمين .

وفيما يتعلق بأحكام أسرى الحرب يرى ابن حزم أنه لو نزل أهل الحرب عندنا تجارًا بأمان أو رسلا أو مستأمنين مستأجرين ... فوجدنا بأيديهم أسرى مسلمين أو أهل ذمة أو عبيدًا أو إماء أو مالًا لمسلم أو لذمي . فإنه ينتزع كل ذلك منهم بلا عوض ، أحبوا أم كرهوا .

ولا يحل فداء الأسير المسلم إلا بمال أو بأسير كافر ، ومن كان أسيرًا عند الكفار فعاهدوه على الفداء وأطلقوه ، فلا يحل له أن يرجع إليهم ولا أن يعطيهم شيئًا ، ويحل للإمام أن يجبره على ذلك .

أما هبة أهل الحرب للمسلم الرسول إليهم أو التاجر عندهم فهي حلال ، وهبته صحيحة ، ما لم يكن مال مسلم أو ذمي ، وكذلك ما ابتاعه المسلم منهم ، فهو ابتياع صحيح ما لم يكن مال مسلم أو ذمي .

تلك هي بعض الأحكام التي أفاض ابن حزم في تأييدها ونقد مخالفيها وتتصل بالعلاقات الدولية .

ونحن نلحظ هنا أيضًا ظاهرية ابن حزم في فهم النصوص ـ أما رأيه في إبطال العهود مع المشركين إن كانت مخالفة لما ورد في القرآن ـ فيلمح فيها نقد ابن حزم للأساليب التي جرى عليها ملوك الطوائف في عهودهم التي كانوا

يعقدونها مع ملوك النصارى ؛ حماية لعروشهم على حساب دار الإسلام .

وقد نختلف مع ابن حزم في بعض آرائه السياسية ، سواء منها ما يتعلق بالخلافة أو غيرها ، ولكن الذي لا ينكر أن ابن حزم قد قدم بعض الآراء الجديدة التي أثرت الفكر السياسي الإسلامي ، وهي آراء تظهر فيها روح الاستقلال العلمي والاجتهاد الحر .

وغير هذا ، فإن ابن حزم قد عرض بتفصيل واف لكل وجهات النظر في الموضوعات السياسية التي عرض لها ، وكان كعادته منصفًا في عرض آراء الآخرين سواء وافقهم أو خالفهم ، يؤثر الإطناب على الإيجاز ، ويناقش أدلتهم دليلًا دليلًا بلغته الصارمة العنيفة . وقد قدم بهذا العرض الأمين يدًا أخرى في مجال الفكر السياسي الإسلامي .

الفصل الثاني

الفكر السياسي عند حجة الإسلام الغزالي

حياته وعمله :

هو أبو حامد محمد بن محمد بن أحمد الغزالي ، ولد « بطوس »[(١)] من إقليم خراسان عام ٤٥٠ هـ/ ١٠٥٨م ، كان والده يغزل الصوف ويبيعه ، ولذلك سمي بالغزالي ، وقيل : ولد بقرية تسمى (غَزَالة) فنسب إليها ، وقد توفي والده وتركه وأخاه صغيرين عاهدًا بتربيتهما إلى صديق له متصوف ، بعد أن ترك له كل ما يملك من متاع الدنيا .

قام الرجل على تربية الطفلين حتى إذا فني ما تبقى من مالهما؛ وجد نفسه غير قادر على الإنفاق عليهما ، والقيام بأمرهما ، فقال لهما : اعلما أني قد أنفقت عليكما ، وأنا رجل من الفقر والتجريد ، بحيث لا مال لي ، فأواسيكما به ، وأصلح ما أرى لكما أن تلجآ إلى مدرسة ، كأنكما من طلبة العلم ، فيحصل لكما قوت يعينكما على وقتكما »[(٢)] .

وهكذا شاء الله سبحانه وتعالى أن يتوجه الطفل إلى تحصيل العلم دون سعي منه ، ولم يكن الغزالي الصغير يتوقع آنذاك أنه سيكون إماما تملأ شهرته الآفاق ، وكان الغزالي كلما تذكر ذلك يقول : طلبنا العلم لغير الله ، فأبى أن يكون إلا لله[(٣)] .

---

(١) مقاطعة تقع شمال شرق إيران ، وتسمى الآن مشهد . انظر : أبو الحسن الندوي .

(٢) تقي الدين السبكي : طبقات الشافعية الكبرى(٤/ ١٠٢ وما بعدها) ، دار المعرفة بلبنان ، الطبعة الثانية ، د . ت .

(٣) انظر ترجمته في : السبكي(٤/ ١٠١) ، والإسنوي : طبقات الشافعية(٢/ ١١٣) ، دار الكتب العلمية بلبنان ، الطبعة الأولى ١٤٠٧هـ-١٩٨٧م ، والدكتور عبد الحليم محمود : قضية التصوف . المنقذ من الضلال ، صـ٢٦٩ ، دار المعارف بالقاهرة ، بدون ، الطبعة الرابعة .

درس أبو حامد الفقه على يد الإمام أحمد الرازكاني ، ثـم سـافر إلى « جرجـان » حيث أخذ عن أبى نصر الإسماعيلي ، ثم عـاد إلى طـوس ، فمكـث فيهـا سنين يشتغل بما كان قد حصله من العلم ، ثم قـدم نيـسابور ، ولازم الإمـام الجـويني إمام الحرمين ، وجدّ واجتهد ، حتى برع في الفقه الشافعي والخلاف والجـدل ، وأصول الدين وأصول الفقه والمنطق ، وقرأ الحكمـة والفلـسفة ، وأحكـم كـل ذلك ، وكان الإمام الجويني يصف الغزالي بين تلامذته بأنه « بحر مغدق » .

ولما توفي إمام الحـرمين عـام ٤٧٨ هـ ، اتجـه الغـزالي إلى نظـام الملـك [1] في المعسكر ، وكان مجلسه مجلس أهل العلـم ، فظهر بينهم ، بعد أن ناظر أئمـتهم واعترفـوا بفـضله ، وظـل عـلى ذلـك حتـى وجهـه « الـصاحب » للتـدريس في مدرسته ببغداد عام ٤٨٤ هـ فدرس بالنظامية[2] فأعجب الخلـق حـسن كلامـه وكـمال فـضله ، وأصـبح « عظـيم الجـاه زائـد الحـشمة ، عـلي الرتبـة ، مـسموع الكلمة ، مشهور الاسم تضرب به الأمثال ، وتشد إليه الرحال » [3] .

---

(١) هو الحسن بن علي الطوسي ، الملقب بقوام الدين (٤٠٨ـ٤٨٥ هـ) أوتي نصيبًا كبيرًا من العلم ، عمل وزيرًا عند « ألب أرسلان » فلما مات « ألب » خلفه ولـده « ملـك شـاه » ، فـصار الأمـر كلـه لنظـام الملك . .

(٢) مدارس مشهورة آنذاك ، لم تخل بلد من شيء منها ، وتذكر المصادر أن عددًا ضخمًا من المدارس بناها نظام الملك وأمدها بالأساتذة والأموال والكتب ، وكان الـسبكي المصدر الوحيـد الـذي حـدد بـلادًا ذكر أن نظام الملك أنشأ في كـل منهـا مدرسـة عظيمـة وهـذه الـبلاد هـى : بغـداد ، بلـخ ، نيسابور ، رهرات ـ أصفهان ، البـصرة ، مرو ، آمـل ، الموصـل ، وقـال الـسبكي أيـضًا : ويقـال : إن لـه في كـل مدينة بالعراق وخراسـان مدرسـة وكانـت نظاميـة بغـداد أولى المـدارس النظاميـة وأهمهـا ، وقـد بـدأ العمل فيها سنة ٤٥٧ هـ وكانت على شاطئ دجلة (راجع دكتور أحمد شلبي : موسـوعة الحـضارة الإسلامية ، (٥/ ١٢١وما بعدها) التربية والتعليم في الفكر الإسلامي ، ط مكتبة النهـضة المـصرية ، الطبقة الثامنة ١٩٨٧ .

(١) الدكتور عبد الفتاح بركة : في التصوف والأخلاق ، ٢٩٦ ، الأزهر الشريف ، الطبعة الثالثة ١٤٠٩ هـ ـ١٩٨٩ م .

كان الإمام الغزالي شغوفًا بالعلم محبًّا له حريصًا عليه ، فلا يترك فرعًا من فروع المعرفة إلا ويأخذ منه بجانب ، أو يضرب فيه بسهم وافر . ولعل ذلك هو سبب معرفته الموسوعية التي ظهرت فيما بعد في كتاباته التي ذاعت بين الناس واشتهرت . يقول الغزالي عن نفسه : « ولم أزل في عنفوان شبابي منذ راهقت البلوغ قبل بلوغ العشرين إلى الآن ـ وقد أناف السن على الخمسين ـ أقتحم لجة هذا البحر العميق ، وأخوض غمرته خوض الجسور ، لا خوض الجبان الحذور ، وأتوغل في كل مظلمة ، وأتهجم على كل مشكلة ، وأتقحم على كل ورطة ، وأتصفح عن عقيدة كل فرقة ، وأستكشف أسرار مذهب كل طائفة ؛ لأميز بين محق ومبطل ومتسنن ومبتدع ؛ لا أغادر باطنيًا إلا أحب أن أطلع على بطانته ، ولا ظاهريًّا إلا وأريد أن أعلم حاصل ظهارته ، ولا فلسفيًّا إلا وأقصد الوقوف على كنه فلسفته ، ولا متكلمًا إلا وأجتهد في الاطلاع على غاية كلامه ومجادلته ، ولا صوفيًّا إلا وأحرص على العثور على سر صفوته ، ولا متعبدًا إلا وأترصد ما يرجع إليه حاصل عبادته ، ولا زنديقًا معطلًا إلا وأتحسس وراءه ؛ للتنبه لأسباب جرأته في تعطيله وزندقته » .

تجربته مع المرض :

وقد تعرض الإمام الغزالي إلى منعطف مَرضي خطير ، فقد كان من صفاته التعطش إلى إدراك حقيقة الأمور ، ومن ثم أدى به ذلك إلى نبذ التقليد الفكري ، وانكسرت لديه العقائد التي كان قد ورثها دون أن يتفكر فيها بالعقل والمنطق . يقول دي بور : « وقد وُهِب هذا الفتى عقلًا متوثبًا ، قوي الخيال ، لا يرضى أي قيد يغله » [1] .

(١) الغزالي : المنقذ من الضلال ، ضمن مجموعة رسائل الغزالي ، ص ٥٧٨ـ٥٧٩ .

يقول الدكتور عبد الفتاح بركة عن هذا المنعطف : « ولقد أداه ذلك كله مع ما أوتي من عقلية ناقدة ، وشخصية حرة مستقلة ، إلى موقف عنيف من مواقف الشك لا يبقي ولا يذر ، بل يضع تحت البحث والفحص كل شيء ؛ حسيًّا كان أو معنويًّا ، ضروريًّا كان أو نظريًّا ، حتى حياته وفكره وعقيدته ، حتى وضعه في المجتمع كإمام مشهود ، وأستاذ مقصود ، وظل على ذلك فترة من الزمن تقرب من الشهرين ، كان فيهما على السفسطة بحكم الحال ، لا بحكم المنطق والمقال »[1] .

ويعرض الدكتور أحمد شلبي لتجربة الإمام الغزالي مع الشك ، وكيف توصل ﷺ إلى مرحلة اليقين ، فيقول :

وظن الغزالي أن الحسيات والضروريات العقلية هي أهم ما يكسبه العلم اليقيني ، ولكنه سرعان ما فقد الثقة في الحسيات ؛ إذ تبين له الوهم والخداع فيها ، فالعين مثلا ترى الظل ساكنًا وهو في الحقيقة متحرك ، وترى النجم صغيرًا وهو في الحقيقة كبير ، والذي أفقده الثقة في الحسيات هو العقل .

وقد بقي لديه من وسائل العلم اليقيني الضروريات العقلية ، ولكنه شك في هذه أيضًا ، وهو يقول في ذلك : ولعل وراء إدراك العقل حاكمًا آخر ، إذا تجلى كذب العقل في حكمه ، كما تجلى حاكم العقل ، فكذب الحس في حكمه ، وعدم تجلي ذلك الإدراك لا يدل على استحالته .

وتأيد شكه في الضروريات العقلية بالرؤى التي يراها في نومه ويعيش فيها

---

(١) الإمام عبد الحليم محمود : مرجع سابق ، ص٢٧٣ .

(٢) الدكتور عبد الفتاح بركة : مرجع سابق ، ص٢٩٨ .

فترة من الزمن ، ويتفاعل معها ، ثم لا يلبث أن يتيقظ ، فتذوب هذه الرؤى . وهو يقول في ذلك : فيم تأمن أن يكون جميع ما تعتقده في يقظتك بحس أو عقل هو حق بالإضافة إلى حالتك ، ألا يمكن أن تطرأ عليك حالة تكون نسبتها إلى يقظتك كنسبة يقظتك إلى منامك؟

وإذا سقط الاستدلال بالحسيات والضروريات العقلية ، فإنه لا أمل في الثقة في شيء آخر ليُستدل به ، وبهذا قوي الشك عنده واشتد داؤه ، وظل على ذلك حوالي الشهرين ، فكان كما يقول على مذهب السفسطة بحكم الحال لا بحكم المنطق والمقال .

ثم شفاه الله من هذا الداء ، وعاد إليه اليقين بالضروريات العقلية ، وهو يصف الدواء كما وصف الداء ، فيقول : ولم يكن شفائي بنظم دليل ، وترتيب كلام ، بل بنور قذفه الله تعالى في الصدر ، وذلك النور هو مفتاح المعارف ، فمن ظن أن الكشف موقوف على الأدلة المجردة ؛ فقد ضيق رحمة الله الواسعة [1] .

ويعتقد الأستاذ عمر فروخ أن الغزالي تعرض في هذه الفترة من حياته إلى مرض حقيقي ، كانت العرب تسميه (الكنظ) أو (الفنظ) وهو قريب على ما يبدو من مرض (الكآبة) المعروف في زماننا الحاضر ، والذي غالبًا ما تقود إليه عوامل نفسيه وضميرية شبيهة بتلك التي ألمّت بالغزالي . ويصف الأستاذ فروخ (الكنظ) بأنه : هبوط في القوى الجسمانية والعقلية ينتج اضطرابًا نفسيًا

(١) الدكتور أحمد شلبي : مرجع سابق ، صـ١٤٢ ، وما بعدها (بتصرف) .

يتسم صاحبه بالقلق ، وهو يظهر عادة بعد الخامسة والثلاثين ، ويمتد من ثلاثة إلى ستة أشهر ، وهو قابل للشفاء . وتتألف مدة المرض من فترات يتعرض المريض في أثنائها لأزمات خفيفة أو حادة ، متقاربة أو متباعدة . ويرافق هذا المرض ضعف في الذاكرة ، وتشتت الفكر مع الحزن والتشاؤم والهرب من تبعات الحياة . والمريض بالكنظ يقل أكله ونومه ، ويستولي عليه خشوع من التقوى والورع [(١)] .

والواقع أن الفيلسوف الفرنسي الشهير « ديكارت » قد تأثر كثيرًا بهذا الفيلسوف العربي ، وبدا أثر الشك المنهجي للغزالي ، أو الشك الذي يراد به الوصول إلى اليقين ، واضحا في منهج ديكارت ، حتى إن ديكارت أيضا الذي يعده البعض أبًا للفلسفة الحديثة ، قد ثبت اطلاعه على كتاب « المنقذ من الضلال » للإمام الغزالي ، وهذا ما أشار إليه الأستاذ عثمان كعاك الذي زار مكتبة ديكارت في فرنسا ، واطلع على هذه النسخة ، بل ووجد تعليقات بخط ديكارت نفسه على الأجزاء الخاصة بقضية الشك [(٢)] .

أسرته :

لم تذكر المصادر الكثير عن حياة أبي حامد الغزالي الاجتماعية ، فلا نعلم عن أسرته شيئا ، غير أنه ولد لأب كان يعمل في غزل الصوف؛ كما كان له أخ يدعى أحمد ـ قريب من سنه تقريبا ـ تعلم هو الآخر ، فغلب عليه الفقه؛ ثم

---

(١) الدكتور محمد جواد رضا : الفكر التربوي الإسلامي ، ص١١٤ (بتصرف) ، دار الفكر العربي ، د . ت .

(٢) الدكتور يوسف القرضاوي : الإمام الغزالي بين مادحيه وناقديه ، صـ ١٠٦ وما بعدها ، دار الوفاء بمصر ، الطبعة الثالثة ١٤٢٣هـ ١٩٩٢م .

غلب عليه الوعظ ، وقد تكنّى فيما بعد بأبي الفتوح ، ولقب بمجد الدين ، وقد قام مقام أخيه أبي حامد في التدريس بالمدرسة النظامية ببغداد ، حين سافر إلى دمشق . ويعد أبو الفتوح أول من اختصر كتاب « الإحياء » ، وسمّى مختصره « لباب الإحياء » ، كما أن له كتابا آخر يسمى « الذخيرة في علم البصيرة » . وقد امتدت به الحياة بعد وفاة أخيه خمس عشرة سنة ، فتوفي سنة ٥٢٠ هـ [١] .

أما عن أبناء الغزالي ، فكل ما نعرفه أنه قد رُزق - رحمه الله تعالى - بولد سماه « حامد » الذي تكنى به ، إلا إنه توفي في وقت مبكر ، كما رُزق ببنات أخريات ، فكان يعطف عليهن ، وقد نقل السبكي عن عبد الغافر الفارسي قوله : « ولم يعقب إلا البنات » [٢] .

وتشير المصادر إلى أنه كان له عمّ من فقهاء عصره ، تكنى هو الآخر بأبي حامد ، فقد نقل جمال الدين الإسنوي عن ابن الصلاح قوله : هو أحمد بن محمد ، وكنيته أيضا أبو حامد ، تفقه على الزيادي ، واشتهر حتى أذعن له فقهاء المشرقين والمغربين ، وهو عمّ الغزالي صاحب « الوسيط » ، توفي بطابران طوس سنة خمس وثلاثين وأربعمائة [٣] .

شيوخه :

تتلمذ الغزالي ، أول ما تتلمذ ، على يد الإمام أبي حامد أحمد ابن محمد الراذكاني الطوسي ، فقرأ عليه بطوس ، ويبدو أن الغزالي قد أحب أستاذه ؛

---

(١) راجع الإسنوي ، مرجع سابق(٢/ ١١٣) ، صالح الشامي : الإمام الغزالي حجة الإسلام ومجدد المائة الخامسة ، ص ٤٤ (بتصرف) ، دار القلم بدمشق ، الطبعة الثانية ١٤٢٣هـ/ ٢٠٠٢م .

(٢) السبكي : مرجع سابق (٤/ ١١٠) .

(٣) الإسنوي : مرجع سابق(٢/ ١١٤) .

ولذلك تكنى بكنيته « أبو حامد » ، ثم درس على يد أبي النصر الإسماعيلي بجرجان ، ثم على الإمام الجويني إمام الحرمين بنيسابور (٤١٩ ـ ٤٧٨هـ) .

كما تلقى علوم التصوف على يد الإمام أبي الفضل بن محمد ابن علي الفارمدي الطوسي (ت٤٧٧هـ) ، وأخذ علم الحديث عن الإمام أبي سهل المروزي ، ومحمد بن يحيى الزّوزني .

أما الفلسفة ، فلم يتلقها على يد أحد من الفلاسفة ، وإنما اعتمد على مطالعته لكتب هذا العلم ؛ حيث أخذ ينهل من معارفها ، فتحصل له الإلمام بها في أقل من سنتين . وقد ذكر ذلك في كتابه « المنقذ من الضلال » .

تلاميذه :

ومن تلاميذ الغزالي ، أبو النصر أحمد بن عبد الله بن عبد الرحمن الخمقدي ، نسبةً إلى بلدٍ تُدعى « خمسَ قُدى » وهو المعروف باسم شيخ ربه ، (٤٦٦ـ٥٤٤هـ) ، وقد تفقه بطوس على الإمام الغزالي ، وسمع الحديث من آخرين ، ومنهم : الإمام أبو الفتح أحمد بن على بن محمد بن برهان الأصولي (٤٧٦ـ ٥١٨) وكان حنبليًا ، ثم انتقل وتفقه على الشاشي ، وأبي حامد الغزالي وألكيا وكان يدرسُ في المدرسة النظامية في أنواع العلوم .

ومنهم : أبو منصور محمد بن إسماعيل بن الحسين بن القاسم العطاري الطوسي الواعظ الملقب بُجنْدَةَ (ت ٤٨٦ هـ) وقد تفقه على أبي حامد في طوس ، وعلى أبي بكر السمعاني في « مرو » وسمع من البغوي كتبه .

ومنهم : الشديد أبو سعيد محمد بن أسعد بن محمد النوقانيُّ (ت ٥٥٤ هـ) ، تفقه على أبي حامد . وأبو عبد الله محمد بن عبد الله بن تومرت المصمودي ،

الملقب بالمهدي صاحب دعوة سلطان المسلمين عبد المؤمن بن علي ملك المغرب ، دخل المشرق فتفقه على أبي حامد الغزالي ، وله أخبار طويلة وسيرة مستفاضة .

ومنهم : أبو حامد محمد بن عبد الملك بن محمد الجُوْزقاني الإسفراييني ، تفقه على الإمام الغزالي ببغداد ، وسمع ابن أبي عبد الله الحميدي الحافظ ، لَقِيَهُ ابن السمعاني في « إسفرايين » موطنه .

ومنهم : أبو عبد الله محمد بن على بن عبد الله العراقي البغدادي ، تفقه على الغزالي وألكيا والشاشي ، وبقي بعد الأربعين وخمسمائة . ومنهم : أبو سعيد محمد بن على الجاواني الكردي ، حدث بكتاب « إلجام العوام » للغزالي عنه ، وقرأ « المقامات الحريرية » على مؤلفها .

ومنهم : الإمام أبو سعيد محمد بن يحيى بن منصور النيسابوري (٤٧٦-٥٤٨هـ) ، وهو من أشهر تلاميذ الغزالي ، تفقه عليه ، وشرح كتابه « البسيط » وسمع الحديث من أبي حامد بن عبدوس ، ونصر الله الخُشناني .

ومنهم : أبو طاهر إبراهيم بن الطهر الشيباني (ت ٥١٣ هـ) ، حضر دروس إمام الحرمين أبي المعالي الجويني في نيسابور ، ثم صحب الغزالي ، وسافر معه إلى العراق والحجاز والشام ، ثم عاد إلى موطنه بجرجان ، وأخذ في التدريس والوعظ .

ومنهم : خلف بن أحمد النيسابوري ، تفقه على الغزالي ، وله عنه تعليقة ، ذكره ابن الصلاح في « مشكل الوسيط » وقال : بلغني أنه توفي قبل الغزالي .

ومنهم : أبو الحسن سعد الخير بن محمد بن سهل بن سعد الأنصاري البَلَنْسي المحدث (ت ٥٤١ هـ) أحد السياحين ، تفقه ببغداد على الغزالي ، وسمع بها عن طراد ، وابن البَطر ، وروى عنه السمعاني وابن الجوزي ، وابنته فاطمة بنت سعد .

ومنهم : الأستاذ أبو طالب عبد الكريم بن علي بن أبي طالب الرازي (ت ٥٢٨ هـ) تفقه علي الغزالي ببغداد ، وروى عنه أبو النصر الفامي مؤرخ هراة ، وكان أبو طالب يحفظ كتاب « الإحياء » .

ومنهم : أبو الحسن علي بن المطهر بن مكي بن مِقلاص الدينوري (ت ٥٣٣ هـ) ، من كبار تلاميذ الغزالي في الفقه ، وسمع الحديث من البَطِر ، وطبقته ، وروى عنه ابن عساكر .

ومنهم : أبو الحسن على بن مسلم بن محمد علي السلمي جمال الإسلام ، لازم الغزالي مدة ، ويحكى أن الغزالي قال بعد خروجه عن الشام : خلفت بالشام شابًّا؛ إن عاش كان له شأن ـ يعني جمال الإسلام هذا ـ فكان كما تفرس فيه [1] .

مصنفات الغزالي :

كان لموسوعية الإمام الغزالي ومعارفه الواسعة كثير الأثر في مصنفاته التي تركها ، فقد صنف ﷺ في كثير من العلوم وضرب فيها بسهم وافر ، فألف في علم الفقه و الأصول والعقيدة والتصوف والفلسفة ، وقد اختلف المحققون

(١) راجع الدكتور عامر النجار : نظرات في فكر الغزالي ، ص ١٥ وما بعدها (بتصرف) ، دار المعارف ، الطبعة الثانية ١٩٩٢م .

في إحصاء مؤلفاته؛ حتى إن البعض قدرها بحوالي مائة وخمسين ، وعد منها السبكي في « طبقات الشافعية » ما يقرب من الستين ؛ أما الإمام الزبيدي فقد عد منها ما يقرب من الثمانين؛ بينما ذكر الزركلي أنه صنف نحو مائتي مصنف [1] ، ولعل من أشهر كتبه :

أولا : في التصوف والتربية :

إحياء علوم الدين ، والأربعين في أصول الدين ، بداية الهداية ، كيمياء السعادة ، الدرة الفاخرة في كشف علوم الآخرة ، أيها الولد ، فاتحة العلوم ، ميزان العمل ، ويواقيت العلوم .

ثانيا : العقيدة :

القسطاس المستقيم ، الاقتصاد في الاعتقاد ، إلجام العوام عن علم الكلام ، فضائح الباطنية .

ثالثا : الفقه والأصول :

البسيط في الفروع ، الوسيط المحيط بأقطار الوسيط ، الوجيز ، الخلاصة ، المستصفى في علم الأصول ، خلاصة الوسائل إلى علم المسائل ، المنخول في الأصول .

رابعا : الفلسفة وعلم الكلام :

مقاصد الفلاسفة ، تهافت الفلاسفة ، المنقذ من الضلال ، جواهر القرآن ودرره .

---

(١) يراجع : الإمام عبد الحليم محمود ، قضية التصوف ، المنقذ من الضلال الدكتور القرضاوي ، الإمام الغزالي بين مادحيه وناقديه وصالح الشامي مرجع سابق .

ويبدو أن رسالة « أيها الولد » كانت قد أثارت اهتمامًا خاصًّا لدى بعض المستشرقين فقام بترجمتها إلى الألمانية مستشرق نمساوي هو « همربورجيشتال » عام ١٨٣٨م : وقال في تقديمه لها للقراء الألمان : لا فرق أن تكون شرقيًّا أو غربيًّا . . فلسوف تستضيء بالضوء الوحيد ، وكما يقي الهنود أنفسهم بالتعاويذ ، فكذلك عليك أن تحمي نفسك بأقوال الغزالي [١] .



(١) د . محمد جواد : مرجع سابق ، ص ١٣١ .

مفهوم السياسة
عند أبي حامد الغزالي

اتسع الدين الإسلامي ليشمل كل مناحي الحياة المختلفة ، وجاءت تعاليمه لتنظم حياة الناس الاجتماعية والأخلاقية والاقتصادية وغيرها . ولما كانت الإمامة من أهم مقتضيات الحياة في أي مجتمع من المجتمعات ، فقد أولاها المسلمون اهتمامهم منذ عصر الإسلام الأول ، ثم ظهرت الفرق والمذاهب الإسلامية وتباينت مواقفهم من الإمامة كل حسب رأيه ، إلا أن الجميع قد اتفقوا على أهميتها بالنسبة إلى المجتمع الإسلامي .

وقد أدرج الشيعة مبحث الإمامة ضمن مباحث علم الكلام ، حيث عرفوا الإمامة بأنها العلم الباحث عن أصول الصانع والنبوة والإمامة والمعاد ، وما يتصل بذلك على قانون الإسلام [١] .

أما أهل السنة فقد أدرجوا الإمامة ضمن مباحث علم الفقه ، وقد ذهب بعض الباحثين إلى أن الإمام الشافعي ﷺ كان أول من أدرج الإمامة العظمى في علم الفقه في كتابه العظيم « الأم » [٢] .

وقد ظهرت كتابات كثيرة في مجال الفكر السياسي الإسلامي ، تناولت أهمية

---

(١) الدكتور محمد رأفت عثمان : رئاسة الدولة في الفقه الإسلامي ، ص ٤٠ ، دار القلم بدبي ، الطبعة الثانية ١٤٠٦هـ / ١٩٨٦م .

(٢) للوقوف على أهم مصادر التراث السياسي الإسلامي يراجع : نصر محمد عارف : في مصادر التراث السياسي الإسلامي ، المعهد العالمي للفكر الإسلامي ، الطبعة الأولى ١٤١٥ هـ/ ١٩٩٤م .

الحكم في الإسلام وشروط الحاكم وواجباته وعلاقته بالرعية ، وغيرها من مسائل السياسة ، ولعل من أشهر العلماء الذين تناولوا السياسة الشرعية بالدراسة : القاضي عبد الجبار (ت٤١٥هـ) ، والإمام الماوردي (ت ٤٥٠هـ) .

وفي الدولة السلجوقية آتت المدارس النظامية ثمارها بعد حين ، فقد وطّدت للعقيدة السلفية ، ونجحت في نشر الفكر الجديد، وظهرت أدبيات كثيرة تعمل على الانتصار للسلاجقة والمناداة باسمهم ، وسعى الكثير من الكُتّاب إلى إضفاء بعض الشرعية على الدولة في مواجهة أعدائها في السياسة والعقيدة ، وظهر اتجاه سياسي فقهي تصدى لإرشاد الحكام الجدد، وتبصيرهم بأمور السياسة وممارستها، وسبل معاملة الرعية والجند بما يوافق الشريعة الإسلامية .

وظهرت أدبيات مثل « سياسة نامة » أو« سياسة الملوك » للوزير السلجوقي نظام الملك (٤٨٥هـ) ، و« غياث الأمم » لإمام الحرمين أبو المعالي الجويني (٤٧٨هـ) ، وجاءت مؤلفات الإمام الغزالي لتقدم فكرًا سياسيًّا متقدمًا ، فقد تناول السياسة بمفهومها الواسع في مؤلفاته المختلفة ، ولعل من أهمها :

١ـ التبر المسبوك في نصيحة الملوك :

وقد ألفه الغزالي للسلطان محمد بن ملك شاه السلجوقي ، وكتبه باللغة الفارسية ، وتناول فيه أصول العدل والإنصاف حيث قسمها إلى عشرة ، كما تحدث كذلك عن مسؤولية الحاكم تجاه الرعية ، كما قدم فيه مجموعة كبيرة من النصائح للسلطان شملت أدق الأمور بما فيها الطعام والشراب والنوم .

٢ـ سر العالمين وكشف ما في الدارين :

تحدث فيه الغزالي عن كيفية الوصول إلى الحكم وتكوين العصبية المساندة، كما تناول سياسة الملك وترتيب الخلافة والولاة ، ولعل هذا الكتاب على صغر حجمه قد تناول كثيرًا من المسائل السياسية إلا أنه لم يأخذ نصيبه من الشهرة مثل كتب الغزالي الأخرى ، وقد طبع هذا الكتاب مستقلًا كما نشر ضمن مجموعة رسائل الغزالي [1] .

٣ـ فضائح الباطنية (المستظهري) :

حاول الغزالي في هذا الكتاب تعرية الباطنية وكشف زيف عقائدهم ، خاصة موقفهم من الإمامة والعصمة والتأويل ، كما تناول أهمية الإمامة وشروط الإمام وغيرها من المسائل المتصلة بها .

٤ـ إحياء علوم الدين :

وقد عالج فيه الغزالي في مواضع متفرقة بعض القضايا المتعلقة بالإمامة ، وتنظيم الحسبة ، والموارد المالية ، والمظالم وغيرها من الموضوعات التي تدور في فلك السياسة الشرعية .

وقد صنف أحد الباحثين المعاصرين وهو الأستاذ رضوان السيد كتابات الغزالي في السياسة الشرعية ضمن الاتجاه السياسي الفقهي« مثل مؤلفات نظام الملك والطرطوشي وابن الحداد » [2] .

---

(١) راجع مجموعة رسائل الإمام الغزالي ، ص٤٢٧ ومابعدها ، طبعة المكتبة التوفيقية بالقاهرة ، د . ت .

(٢) راجع : الآداب السلطانية ، ص ١٧ ، سلسلة عالم المعرفة ، المجلس الوطني للثقافة بالكويت ، العدد ٣٢٤ ، فبراير ٢٠٠٦م .

وفي هذه الوريقات الموجزة نتعرف على أهم القضايا التي تناولها حجة الإسلام الغزالي في السياسة من خلال مؤلفاته القيمة التي تبقى شاهدًا على عبقرية هذا الرجل وموسوعيته التي ليس لها حدود .



المؤثرات
في الفكر السياسي عند الغزالي

يعد الغزالي من العلماء القلائل الذين خلفوا وراءهم علمًا غزيرًا يدل على الموسوعية وعمق الفهم وبعد النظر ؛ لذلك كانت أفكاره مثار اهتمام الباحثين منذ حياته حتى يومنا هذا ، وأصبح لتراثه السياسي وزنه الذي لا ينكره مهتم بعلم السياسة ، أو باحث في نظم الحكم وغيرها من المسائل التي تناولها الغزالي في هذا الاتجاه .

وينطلق الفكر السياسي عند أبي حامد الغزالي من أنه فقيه مسلم له منهجه الخاص في فهم النصوص ، ومقاصد الأمور ، وربما كان لتبحره في علم أصول الفقه أثره البالغ في فهم مقاصد الدين وحقيقته التي لا يمكن أن تتجلى لأحد بيسر وسهولة .

وكان لتجربة الغزالي السياسية وقربه من أصحاب القرار في الدولة السلجوقية أثرها البالغ في تشكيل الفكر السياسي لديه ، فقد عاش ﷺ في وقت تفاقمت فيه مشكلة الخلافة وتشرذم العالم الإسلامي إلى دويلات كثيرة ، تدين كل واحدة منها إلى حاكم وربما إلى مذهب أو فكر غير الذي تدين به الأخرى .

لقد خاض الغزالي معارك حامية الوطيس مع خصوم الخلافة العباسية ، وعلى رأسهم الباطنية ، من أجل إثبات شرعية الخلافة العباسية ، حتى إن بعض الباحثين قد ذهب ـ على النحو الذي سنراه لاحقًا ـ إلى القول بأن

الغزالي قد كرس حياته للدفاع عن هذه الشرعية ، وعاب عليه مدحه للسلجوقيين والترويج لشرعيتهم ، وتهاونه في مسألة عزل الإمام .

وفي هذا البحث الموجز نتناول بمشيئة الله ﷻ بعض المباحث التي تناولها الإمام أبو حامد الغزالي في السياسة وأصول الحكم .

مصطلح السياسة عند الغزالي :

للسياسة عند أبي حامد معنيان :

الأول : أخلاقي يُقصد به التهذيب والإرشاد ، يقول الغزالي : « وأعني بالسياسة استصلاح الخلق بإرشادهم إلى الطريق المستقيم المنجي في الدنيا والآخرة » .

ويقسم الغزالي السياسة بهذا المعنى الأخلاقي إلى مراتب أربع هي :

المرتبة الأولى « العليا » : في سياسة الأنبياء وحكمهم على الخاصة والعامة جميعًا في ظاهرهم وباطنهم .

المرتبة الثانية : سياسة الخلفاء والملوك والسلاطين وحكمهم على الخاصة والعامة جميعًا لكن على ظاهرهم لا على باطنهم .

المرتبة الثالثة : سياسة العلماء والحكام وحكمهم على باطن الخواص فقط .

المرتبة الرابعة : سياسة الوعاظ والفقهاء وحكمهم على باطن العامة فقط .

ويرى أبو حامد أن أشرف هذه السياسات الأربع على الإطلاق بعد النبوة ؛ هي إفادة العلم وتهذيب النفوس لدى الناس .

الثاني : أما المعنى الآخر للسياسة عنده ، فيقصد به الشدة والحزم في الحكم

باعتبارهما لازمين له ، يقول رحمه الله : فيجب على السلطان أن يعمل بالسياسة ، وأن يكون مع السياسة عادلًا ؛ لأن السلطان خليفة الله ، ويجب أن تكون هيبته بحيث إذا رأته الرعية خافوا ولو كان بعيدًا . وسلطان هذا الزمان ينبغي أن تكون له أوفى سياسة وأتم هيبة ؛ لأن أناس هذا الزمان ليسوا كالمتقدمين؛ فإن زماننا هذا زمان ذوي الوقاحة والسفهاء وأهل القسوة والشحناء . وإذا كان السلطان بينهم ضعيفًا أو كان غير ذي سياسة وهيبة ، فلا شك أن ذلك يكون سبب خراب البلاد وأن الخلل يعود إلى الدين والدنيا ، وفي الأمثال : جور السلطان مائة عام ولا جور الرعية بعضهم على بعض سنة واحدة ، وإذا جارت الرعية سلط الله عليها سلطانًا جائرًا وملكا فاجرًا [١] .

وقد استعمل الغزالي مصطلح (السياسة) بمعنى الشدة والحزم كما جاء في قوله : كان لأمير المؤمنين عمر بن الخطاب رضي الله عنه من العدل والسياسة إلى حد أقام فيه الحد والعقاب على ولده حتى مات ، وكان إذا أنفذ عمالًا إلى أعمال قال لهم : اشتروا دوابكم وأسلحتكم من أرزاقكم ، ولا تمدوا أيديكم إلى بيت مال المسلمين ، ولا تغلقوا أبوابكم دون أرباب الحوائج [٢] .

ويقول : لكن ينبغي للسلطان في هذا الوقت أن يكون له أتم سياسة وهيبة ليشتغل كل إنسان بشغله ويأمن الناس بعضهم من بعض [٣] .

وقوله : أما زماننا هذا ، فهو الزمان الذي هلك فيه الخلائق جميعهم ، وقد

---

(١) التبر المسبوك في نصيحة الملوك ، ص ٦٢ ، دار الكتب العلمية ، بيروت ، الطبعة الأولى ١٤٠٩هـ١٩٨٨م .

(٢) التبر المسبوك (ص٥٤) .

(٣) نفس المرجع السابق (ص٧١) .

خبثت أعمال الناس ونياتهم ، وإذا لم يكن فيه للسلطان سياسة على الخلائق ولا هيبته لم يثبتوا على الطاعة والصلاح [1] .

إذن فالغزالي يتحدث عن السياسة التي تعني تدبير شؤون الرعية بالشدة والحزم مع الإرشاد والنصح أيضا؛ فبدون السياسة لا تستقيم الحياة ، وبالتالي تتعطل مصالح العباد ويهلك الضعفاء .



(١) التبر المسبوك (ص٧١) .

الإمامة عند الغزالي

يكاد أهل السنة والمعتزلة والمرجئة والشيعة يتفقون على القول بأن الخلافة واجب شرعي ، لا يمكن أن تستقم الحياة البشرية بدونها ، ولكنهم يختلفون في أساس هذا الوجوب [١] فأهل السنة يرون أن سند وجوب الخلافة هو إجماع ، أما الرأي الآخر وأغلب أنصاره من المعتزلة فيرون أن سند الوجوب هو العقل ، ويختلفون في أساس هذا الوجوب ، وهناك طائفة من المعتزلة ترى أن سند وجوب الخلافة شرعي وعقلي في وقت واحد ، كما يرى الشيعة كذلك وجوب إقامة الحكومة الإسلامية .

وقد جرى العرف بين الفقهاء السابقين على أبي حامد أن يتناولوا نظرية الإمامة ضمن مباحث العقائد بالرغم من كونها من الفقه ، يقول : إن نظرية الإمامة من الفقهيات ، ولكن جرى الرسم باختتام المعتقدات بها، أردنا أن نسلك المنهج المعتاد ، فإن القلوب عن المنهج المخالف المألوف شديدة النفار .

تعريف الإمامة :

يُعرف الإمام الماوردي (٤٥٠هـ) الإمامة بأنها : رياسة عامة في أمر الدين والدنيا خلافة عن النبي ﷺ .

ويعرفها الإمام الرازي(٦٠٦هـ) بأنها : رياسة عامة في الدين والدنيا لشخص من الأشخاص .

---

(١) يراجع الدكتور عبد الرازق السنهوري : فقه الخلافة وتطورها ، الهيئة المصرية العامة للكتاب ، الطبعة الثانية ١٩٩٣م ، ص٦٧ ومابعدها .

أما الإمام سعد الدين التفتازاني (٧٩٢هـ) فقد عرفها بأنها رياسة عامة في أمر الدين والدنيا خلافة عن النبي ﷺ[١] .

وفي ضوء هذه التعريفات يتضح لنا اتفاقها على ما يلي :

أولًا : أن الإمامة في الأساس هي نيابة عن النبي الكريم ﷺ ، وهو المؤسس الأول للدولة المدنية الإسلامية الأولى .

ثانيًا : أن وظيفة الإمام تتسع بحيث تشمل أمور الدنيا والدين ، وفي ذلك رد صريح على أن الدين الإسلامي هو في الأصل دين ودولة وليس دينًا كهنوتيًا فحسب .

ويتفق الغزالي مع الشهرستاني على أن موضوع الإمامة من أكثر الموضوعات التي أثارت كثيرًا من الجلبة والخلاف ، ويقول الشهرستاني : وأعظم خلاف بين الأمة خلاف الإمامة ، إذ ما سل سيف في الإسلام على قاعدة دينية مثل ما سل على الإمامة في كل زمان .

إن قضية الإمامة ـ كما يراها الغزالي ـ هي قضية شائكة ، فهي مثار للتعصبات والاختلافات ، ومن ثم فالمحجم عن الخوض فيها أفضل ممن يخوض غمارها . يقول : النظر في الإمامة أيضًا ليس من المهمات ، وليس أيضًا من فن المعقولات فيها من الفقهيات ، ثم إنها مثار للتعصبات ، والمُعرض عَنْ الخوض فيها أسلم من الخائض بل وإن أصاب ، فكيف إذا أخطأ خطأ ؟ لكن إذا جرى الرسم باختتام المعتقدات به أردنا أن نسلك المنهج المعتاد ، فإن

(١) راجع د . رأفت عثمان ، مرجع سابق ، ص٨٢ وما بعدها .

القلوب عن المنهج المخالف للمألوف شديدة النفار [١] أي أن الإمامة قضية فقهية وليست من المسائل الفلسفية التي تكون مثارًا للجدل والنقاش .

والخلافة في نظرية الغزالي ، تمثل الحكومة الإسلامية كلها ، وتقوم على ثلاثة عناصر هي : الخليفة والسلطان والعلماء . وهؤلاء الأخيرون بإقرارهم اختيار السلطان القائم للخليفة عن طريق مبايعته وبإصدارهم الفتاوى يؤكدون بذلك بقاء السلطة الفعلية للشريعة في عالم الإسلام [٢] .

١ـ وجوب نصب الإمام :

إن وجوب تنصب الإمام عند الغزالي ، ليس مبنيًا على الأدلة العقلية ، وإنما هو واجب شرعي لا يمكن إنكاره ؛ لما فيه من الفوائد ودفع المضار في الدنيا ، ولا يمكن التوصل إلى نظام الدين بالمعرفة والعبادة إلا بصحة البدن ، وبقاء الحياة ، وسلامة قدر الحاجات من الكسوة والمسكن والأقوات ، والأمن هو آخر الآفات ، ولعمري من أصبح آمنا في سربه مما في يديه ، وله قوت يومه فكأنما حيزت له الدنيا بحذافيرها ، وليس يأمن الإنسان على روحه وبدنه وماله ومسكنه وقوته في جميع الأحوال بل في بعضها ، فلا ينتظم الدين إلا بتحقيق الأمن على هذه المهمات الضرورية ، وإلا فمن كان جميع أوقاته مستغرقًا بحراسة تقيه من سيوف الظَّلمة ، وطلب قوته من وجوه الغلبة ، متى

---

(١) أبو حامد الغزالي : الاقتصاد في الاعتقاد ص١٢٧ ، دار الكتب العلمية بيروت ، الطبعة الأولى ١٤٢٤هـ/ ٢٠٠٤م .

(٢) شاخت وبوزورث : تراث الإسلام ، (٢/ ١٨٨) ، سلسلة عالم المعرفة ، الطبعة الثانية ١٩٨٨م .

يتفرغ للعلم والعمل؟ وهما وسيلتاه إلى سعادة الآخرة [1] .

كذلك لا تنتظم الدنيا والأمن على الأنفس والأموال إلا بواسطة السلطان الذي يحكم الرعية ، فيمنع الناس من الهرج والمرج ، ويبدو ذلك جليا في أوقات الفتن ، لا سيما حين يموت السلاطين ، فإن لم يُتدارك ذلك بتنصيب سلطان آخر دام الهرج والمرج ، وعم السيف وتوقفت الصناعات ، ولم يتفرغ أحد للعبادة والعلم إن بقي حيًّا ، والأكثرون يهلكون تحت ظلال السيوف ، ولهذا قيل : إن الدين والسلطان توأمان ، وإن الدين أس والسلطان حارس ، وما لا أس له فمعدوم؛ وما لا حارس له فضائع ، وعلى الجملة فلا يتمارى العاقل في أن الخلق على اختلاف طبقاتهم وما هم عليه من تشتت الأهواء وتباين الآراء لو خُلّوا ورأيهم، ولم يكن رأي مطاع يجمع شتاتهم ، هلكوا من عند آخرهم ، وهذا داء لا علاج له إلا بسلطان قاهر مطاع يجمع شتات الآراء، فبان أن السلطان ضروري في نظام الدنيا . ونظام الدين ضروري في الفوز بسعادة الآخرة وهو مقصود الأنبياء قطعًا، فكان وجوب تنصيب الإمام من ضروريات الشرع الذي لا سبيل إلى تركه [2] .

وهكذا يتفق الغزالي مع غيره من الأئمة الذين قالوا بوجوب الخلافة ، ومنهم الإمام الماوردي الذي ذهب إلى أن : الإمامة موضوعة لخلافة النبوة في حراسة الدين وسياسة الدنيا ، وعقدها لمن يقوم بها في الأمة واجب بالإجماع . .

---

(١) الاقتصاد في الاعتقاد : مرجع سابق ، ص ١٢٨ (بتصرف) .

(٢) الاقتصاد في الاعتقاد (ص١٢٨) بتصرف .

واختُلف في وجوبها ، هل وجبت بالعقل أو بالشرع [١] .

أما الإمام ابن حزم فقد شدد على أهمية الإمامة وذهب إلى أن الإمامة فرض لازم ، وأن الأمة واجب عليها الانقياد لإمام عادل يقيم فيها أحكام الله ويسوسهم بأحكام الشريعة ، ولا يجوز للأمة أن تتردد في اختيار إمام أكثر من ثلاث ليال ، ومن بات ليلة وليس في عنقه بيعة مات ميتة جاهلية .

ويؤكد الغزالي على أهمية وجود إمام يقوم على أمور الناس، ويدلل على أهمية الإمامة عند المسلمين ؛ ضاربا المثل بما حدث بعد وفاة النبي ﷺ ، حيث تسارع الصحابة إلى عقد البيعة لأبي بكر الصديق ﷺ وكيف اعتقدوا ذلك فرضًا محتومًا وحقًّا واجبًا على الفور ، وكيف اجتنبوا التراخي، حتى إنهم قد تركوا تجهيز النبي ﷺ حتى لا تمر عليهم لحظة لا إمام لهم فيها ، فربما هجم عليهم حادثة ملمة ، وارتبكوا في حادثة عظيمة ، تشتت فيها الآراء ، وتختلف فيها الأهواء، ولا يصادقون فيها متبوعًا مطاعًا يجمع شتات الآراء ، ولا نخرم النظام وبطل العصام وتداعت بالانفصام عرى الأحكام ؛ فلأجل ذلك آثروا البدار إليه ، ولم يعرجوا في الحال إلا عليه . وهذا قاطع في أن تنصيب الإمام أمر ضروري في حفظ الإسلام [٢] .

وقد ذهب بعض الباحثين إلى القول بأن فكرة المماثلة بين الإله والحاكم قد

---

(١) الماوردي الأحكام السلطانية والولايات الدينية (ص٥) بتصرف ، دار الكتب العلمية ببيروت ، د. ت .

(٢) راجع الدكتور عبد الحليم عويس ، ابن حزم الأندلسي وجهوده في البحث التاريخي والحضارة (ص٢٦٢) ، دار الزهراء للإعلام العربي ، الطبعة الثانية (١٤٠٩هـ ـ ١٩٨٨م) .

غلبت على فكر الغزالي الذي ذهب إلى أن الحاكم السياسي هو ذاك الإنسان الذي اصطفاه الله من بين العباد ، وزوده باستعدادات كافية من أجل حكم الجماعة التي تتمركز حول شخصه بصفته : « الملك الظل الإلهي الذي يستمد سلطانه من الله » .

ولا ندري لم هذا الخلط من جانب هؤلاء الباحثين ؟! فالغزالي تحدث عن الحاكم بصفته خليفة للنبي ﷺ في حراسة الدين وسياسة الدنيا ، وليس بصيغة الحق الإلهي للملوك (Right of kings divine) وقد ردَّ الغزالي نفسه على القائلين بعصمة الأئمة ؛ لأن العصمة أمر لا يمكن أن يتحقق بأي حال من الأحوال ، حتى إن العلماء قد اختلفوا في حصولها للأنبياء .

ما تنعقد به الإمامة :

يتفق أهل السنة على أن اختيار الخليفة أو الإمام أمر يرجع إلى الأمة ذلك ؛ لأنها صاحبة الحق في تنصيبه ؛ ولذلك رسّخ الإسلام مبدأ الشورى الذي سبق به الأنظمة الوضعية الحديثة التي تتفاخر بنظام قاصر عن تحقيق العدالة والتكافؤ في الحقوق والواجبات وهو النظام الذي يُسمّى بالديمقراطي، تلك الديمقراطية المزعومة التي يسهر الخلق جراها ويختصمون .

والناظر إلى الفكر السياسي الإسلامي يجد أن انعقاد الإمامة لا يعدو أن يكون أحد أربعة :

أولا : التفويض الإلهي، وهي النظرية التي تقوم عليها عقيدة الشيعة ، وهي ما لم يُقرّ الغزالي بها .

ثانيًا : البيعة عن رضا وبلا غصب ولا إكراه .

ثالثًا : الاستخلاف والعهد .

رابعًا : الاستيلاء والغلبة .

أما أبو حامد الغزالي رحمه الله فقد حصر طرق انعقاد الإمامة في ثلاث :

الأولى : التنصيص من جهة النبي ﷺ .

الثانية : التنصيص من جهة الإمام بأن يعين لولاية العهد شخصًا معينًا من أولاده أو سائر قريش .

الثالثة : التفويض من رجل ذي شوكة يقتضي انقياده وتفويضه متابعة الآخرين ومبادرتهم إلى المبايعة [1] .

يقول : وذلك قد يسلم في بعض الأعصار لشخص واحد مرموق في نفسه ، مرزوق بالمتابعة مسؤول على الكافة، ففي بيعته وتفويضه كفاية عن تفويض غيره ؛ لأن المقصود أن يجتمع شتات الآراء لشخص مطاع وقد صار الإمام بمبايعة هذا المطاع مطاعًا ، وقد لا يتفق ذلك لشخص واحد ، بل لشخصين أو ثلاثة أو جماعة ، فلابد من اجتماعهم وبيعتهم واتفاقهم على التفويض حتى تتم الطاعة» [2] .

ولعله في ذلك قد تبع مذهب إمامه الإمام الجويني إمام الحرمين الذي لم يشترط الإجماع في البيعة ، بل ذهب إلى جواز إثبات الإمامة بمبايعة رجل

---

(١) الاقتصاد : مرجع سابق ص ١٢٩ (بتصرف)

(٢) المرجع السابق ، نفس الموضع .

واحد من أهل الحل والعقد ، طالما حصلت له الطاعة والشوكة، وهذا الكلام قد رده بعض أئمة أهل السنة ؛ لأنهم رأوا فيها انفرادا بالرأي وخروجا على مبدأ الشورى الذي أرساه الإسلام الحنيف .

الغزالي وإمامة المتغلب (الاستيلاء) :

من الإشكاليات التي اعترضت الفكر السياسي الإسلامي هذا النوع من الإمامة أو الولاية وهو إمامة التغلب أو الاستيلاء، وهي حالة الضرورة التي تُقام فيها إمامة على غير ما تُوجب القواعد ، وليست مُستوفية للشروط ، ولكنها مفروضة بحكم الواقع، وهي متصرّفة فعلا ، في شؤون المسلمين ، ولها كل الأثر على مصالحهم ، سواء أكان الإفتاء النظري في صالحها أو مناهضا لقيامها [١] .

يقول أبو حامد : فلو انتهض لهذا الأمر من فيه الشروط كلها سوى شروط القضاء، ولكنه مع ذلك يراجع العلماء ، ويعمل بقولهم فماذا ترون فيه ، أيجب خلعه ومخالفته أم تجب طاعته؟ قلنا : الذي نراه ونقطع أنه يجب خلعه إن قُدر على أن يُستبدل عنه من هو موصوفٌ بجميع الشروط من غير إثارة فتنة وتهييج قتال ، وإن لم يكن ذلك إلا بتحريك قتال وجبت طاعته، وحُكم بإمامته ؛ لأن ما يفوتنا من المصارفة بين كونه عالمًا بنفسه، أو مستفتيًا من غيره دون ما يفوتنا بتقليد غيره إذا افتقرنا إلى تهييج فتنة لا ندري عاقبتها. وربما يؤدي ذلك إلى هلاك النفوس والأموال ، وزيادة صفة العلم إنما تراعى مزية وتتمة للمصالح ، فلا يجوز أن يُعطّل أصل المصالح في التشوق إلى مزاياها

(١) النظريات السياسية الإسلامية ، مرجع سابق ، ص ٣٤٧.

وتكملاتها ، وهذه مسائل فقهية فيلون المستعبد لمخالفته المشهود على نفسه استبعاده ، ولينزل من غلوائه فالأمر أهون مما يظنه .... فإن قيل : فإن تسامحتم بخصلة العلم لزمكم التسامح بخصلة العدالة ، وغير ذلك من الخصال ، قلنا : ليست هذه مسامحة عن الاختيار ؛ ولكن الضرورات تبيح المحظوارت ، فنحن نعلم أن تناول الميتة محظور ؛ ولكن الموت أشد منه ، فليت شعري من لا يساعد على هذا، ويقضي ببطلان الإمامة في عصرنا ؛ لفوات شروطها ، وهو عاجز عن الاستبدال بالمتصدي لها بل هو فاقد للمتصف بشروطها ، فأي أحواله أحسن : أن يقول : القضاة معزولون ، والولايات باطلة ، والأنكحة غير منعقدة ، وجميع تصرفات الولاة في أقطار العالم غير نافذة ، وإنما الخلق كلهم مقدمون على الحرام، أو أن يقول : الإمامة منعقدة ، والتصرفات والولايات نافذة بحكم الحال والاضطرار ، فهو بين ثلاثة أمور إما أن يمنع الناس من الأنكحة والتصرفات المنوطة بالقضاة وهو مستحيل ومؤدي إلى تعطيل المعايش كلها ، ويفضي إلى تشتيت الآراء ومهلك للجماهير والدهماء أو يقول : إنهم يقدمون على الأنكحة والتصرفات ولكنهم مقدمون على الحرام ، إلا أنه لا يحكم بفسقهم ومعصيتهم لضرورة الحال ، وإما أن نقول : يحكم بانعقاد الإمامة مع فوات شروطها ؛ لضرورة الحال ، ومعلوم أن البعيد مع الأبعد قريب ، وأهون الشرّين خير بالإضافة ، ويجب على العاقل اختياره [١] .

وكما رأينا في كلام أبي حامد ؛ ففي هذه الحالة يجد الرعية أنفسهم مخيرين بين خيارين :

---

(١) الاقتصاد: مرجع سابق (بتصرف).

الأول : الإقرار مضطرين بهذه الإمامة غير مستوفية الشروط ، أو غير الشرعية والرضا بها ؛ درءًا للمفسدة ودفعا للمضرة الكبرى ، وهي الفوضى الشديدة التي يسببها عدم وجود إمام .

الثاني : الخروج على هذا الحاكم غير كامل الأهلية، وربما أدى ذلك إلى سلٍّ للسيوف، وإراقة للدماء ، وتناحرٍ بين المسلمين ، وفي هذا الأمر تعطيل لمصالح العباد، وهلكة البلاد ، والغزالي في ذلك قد سبق المفكر الغربي المعروف « والتر باجوت » الذي عاش في القرن التاسع عشر الميلادي، وكانت له نظريته السياسية التي ذهب فيها إلى القول بأن « الحكم السيئ خير من اللاحكم » .

٢ـ صفات الإمام :

لما كانت الإمامة من المهام الصعبة والجسيمة ، فقد جاءت شروط الفقهاء على قدر كبير من الصعوبة أيضًا ؛ فالإمام لابد أن تتوافر فيه صفات تجعله مميزًا عن غيره حتى يستطيع القيام بأعباء هذه المهمة الشاقة ، التي تتلخص في مراعاة مصالح الرعية.

ومن الأمور التي تجدر الإشارة إليها أن شروط الإمامة التي وضعها الفقهاء قد راعت جوانب عديدة يأتي في مقدمتها الجانب الديني ، ثم الخلقي والعقلي والعلمي وغيرها ؛ ولذلك يكون الفصل بين الأمور السياسية والدينية أمرًا شاقًّا؛ بل مستحيلًا ؛ لأن الإسلام كما هو دين ؛ فإنه دولة أيضًا وهو ما يؤكد عليه الفكر السياسي الإسلامي .

وقد اختلف الفقهاء في هذه الشروط؛ فقد حصرها الإمام البغدادي في شروط أربعة ، وكذلك ابن خلدون، بينما عدّها الماوردي سبعة ، أما الإمام

أبو حامد الغزالي ، فقد توسع فيها فجعلها عشرة شروط أو صفات : ستٌّ منها خلقية لا تُكتسب ، وأربعٌ منها تُكتسب أو يُفيد الاكتساب فيها مزيدًا :

وفيما يلي نفصل هذه الشروط [1] :

أولا : صفات غير مكتسبة :

الأولى : البلوغ :

فلا تنعقد الإمامة لصبي لم يبلغ ؛ لأنه لا يملك أمر نفسه، فمن باب أولى ألا يتولّى شؤون أحد من الرعية ؛ لأنه لا يحسن التدبير ، ولا يقدّر عواقب الأمور ، وربما أورد الرعية بتهوره وعدم خبرته موارد الهلاك ، وقد ابتليت الأمة الإسلامية فيما ابتليت به في عصور التخلف بمبايعة أطفال لم يبلغوا الحلم، وربما لم يبلغوا سنّ الفطام ، وهذا من السّفه .

الثانية : العقل :

ولا تُعقد لمجنون ؛ فإن التكليف عماد الأمر ، والعقل كما يقولون : مناط التكليف ، ولا تكليف على مجنون ؛ لأنه لا يحسن التفكير ؛ فضلا عن تدبير الأمور ، وإذا كان القلم قد رُفع عن المجنون وسقطت عنه الفرائض ، فمن باب أولى أن يُمنع من الإمامة .

الثالثة : الحرية :

فلا تنعقد الإمامة لعبد لا يملك نفسه ، فإن منصب الإمامة منصب رفيع يستدعي استفراغ الأوقات في مهمات الخلق، فكيف يُنتدب لها من هو ملكٌ

---

(١) راجع الشروط في كتاب « فضائح الباطنية » ، ص١٢٤ ومابعدها .

لشخص يتصرّف تحت تدبيره وتسخيره ؟! وكيف وفي اشتراط نسب قريش ما يتضمّن هذا الشرط ؟! إذ ليس يُتصور الرق في نسب قريش بحال من الأحوال .

الرابعة : الذكورة :

فلا تنعقد الإمامة عند الغزالي لامرأة ، وإن اتصفت بجميع خلال الكمال وصفات الاستقلال ، وكيف تترشح امرأة لمنصب الإمامة ، وليس لها منصب القضاء ، ولا منصب الشهادة في أكثر الحكومات ؟!! ولأن الإمامة تستلزم تقدم الجيوش والدفاع عن الثغور، ومحاربة الأعداء والخارجين ، والتفاوض والاختلاط ، وهذا ما لا يصلح مع طبيعة المرأة التي فطرها الله عليها ، وقد نهى النبي ﷺ عن ذلك بقوله : « لن يُفلح قوم ولّوا أمرهم امرأة »[1] .

الخامسة : نسب قريش :

اشترط جمهور الفقهاء أن يكون الإمام قرشيًا ؛ لما روي عن النبي ﷺ : « الأئمة من قريش »[2] ، وفي رواية البخاري : « إن هذا الأمر في قريش ، لا يعاديهم أحد إلا كبّه الله على وجهه ، ما أقاموا الدين »[3] .

وإلى هذا الرأي ذهب الغزالي؛بل واعتبره مأخوذا من التوقيف ، ومن إجماع

---

(١) رواه البخاري ، كتاب المغازي ، باب كتاب النبي ﷺ إلى كسرى وقيصر ، ح(٤٤٢٥) عن أبي بكرة ﷺ .

(٢) أخرجه أحمد (٣/ ١٢٩) ، والنسائي في السنن الكبرى (٥٩٤٢) عن أنس بن مالك ، وصححه الألباني في صحيح الترغيب (٢١٨٨) .

(٣) رواه البخاري ، كتاب الأحكام ، باب الأمراء من قريش ، ح(٧١٣٩) عن معاوية ﷺ .

أهل الأعصار الخالية على أن الإمامة ليست إلا في هذا النسب ؛ ولذلك لم يتصد لطلب الإمامة غير قريش في عصر من الأعصار مع شغف الناس بالاستيلاء والاستعلاء وبذلهم غاية الجهد والطاقة في الترقي إلى منصب العلا ؛ ولذلك لمّا همّ المخالفون بمصر لطلب هذا الأمر ادّعوا أولا لأنفسهم الاعتزاء إلى هذا النسب، علما منهم بأن الخلق متطابقون على اعتقادهم لأنصار الإمامة فيهم .

وعلى الجانب الآخر وجد من العلماء من يعارض هذا الرأي ، ومن هؤلاء : الباقلاني وابن خلدون وابن حجر ، وإليه ذهب بعض المعاصرين كالشيخ عبد الوهاب خلاف ، والدكتور ضياء الدين الريس [١] .

وذهب ابن خلدون إلى أن اشتراط القرشية إنما هو لدفع التنازع ، بما كان لهم من العصبية والتغلب ، وإذا علمنا أن الشارع لا يخص الأحكام بجيل ولا عصر ولا أمة ، علمنا أن ذلك إنما هو من الكفاية ، فرددناه إليها ، وطردنا العلة المشتملة على المقصود من القرشية ، وهي وجود العصبية ، فاشترطنا في القائم بأمور المسلمين أن يكون من قوم أولي عصبية غالبة على من معها لعصرها [٢] .

وكذلك ذهب ابن حجر العسقلاني إلى القول بالأفضلية ، يقول : إن كونه قرشيا من أسباب الفضل والتقدم ، كما أن من أسباب الفضل والتقدم : الورع ، والفقه ، والقراءة ، والسن ، وغيرها [٣] .

---

(١) الدكتور توفيق يوسف الواعي : الإمامة في الإسلام بين التراث والمعاصرة ، مجلة الشريعة والدراسات الإسلامية (الكويت) العدد ٤١ ص ٨٢ وما بعدها .

(٢) ابن خلدون : المقدمة (٢/ ٥٢٦) .

(٣) راجع فتح الباري (١٦/ ٢٣٧) .

والواضح أن هذا الشرط ينفيه الواقع ؛ فلا يمكن قصر الإمامة على قريش دون غيرها ، لاسيما مع اتساع رقعة العالم الإسلامي وتباعد أطرافه ، وربما كان هذا الشرط صالحا لوقت دون غيره ، والراجح أن إيصاء الرسول ﷺ بذلك كان لشوكة قريش وقدرتها على القيام بالدعوة والدفاع عنها ، لعصبيتها في هذا الوقت، ومن ثم فقد صار أمرا غير مُلزِم .

السادسة : سلامة حاسة السمع والبصر :

إذ لا يتمكّن الأعمى والأصم من تدبير نفسه ، فكيف يتقلد عهدة العالم ؟! ولذلك لم يستصلحا لمنصب القضاء ، وأضاف مصنفون إلى هذا اشتراط السلامة من البرص والجذام والزمانة وقطع الأطراف ، وسائر العيوب الفاحشة المنفرة ، وأنكره منكرون وقالوا : لا حاجة إلي وجود السلامة من هذه الأمراض ، فإن التكفل بأمور الخلق والقيام بمصالحهم لاتستدعيها، ولم يرد من الشارع توقيف وتعبد فيها .

ثانيا : الصفات المكتسبة :

وهي الصفات التي يمكن للشخص أن يكتسبها، أو بمعنى آخر هي تلك المَلَكات التي يمكن للإنسان أن يحصلها بالدُّربة والصبر والمثابرة ، أما هذه الأربع ، فهي النجدة والكفاية والعلم والورع ، وفيما يلي نتناولها بشيء من التفصيل :

الصفة الأولي : النجدة [1] :

وهي ظهور الشوكة ، والقوة ، ووفرة العدة ، والاستظهار بالجنود، وعقد

---

(١) فضائح الباطنية ، ص١٢٥ ـ ١٢٧ .

الألوية والبنود ، والاستكمان ـ بتضافر الأشياع والأتباع ـ من قمع البغاة والطغاة ، ومجاهدة الكفرة والعتاة ، وتطفئة نائرة الفتن ، وحسم مواد المحن قبل أن يستظهر شررها وينتشر ضررها .

ويرى الغزالي أن الإمام لا يشترط فيه أن يباشر الحرب بنفسه ويضرب لذلك مثلًا ، يقول : فإن قيل : كان علي ﷺ يتولى الأمر بنفسه ويباشر الحروب ويتبرج للخلق ولا يحتجب عنهم، قلنا : ومن الذي شرط في الإمامة مباشرة الأمور وتعاطيها بنفسه ؟ نعم، لا حرج عليه لو باشر بنفسه . فإذا استغنى بجنوده وأتباعه عن المقاساة للحرب بنفسه جاز له الاقتصار على مجرد الرأي والتدبير إذا روجع في الأمور القريبة منه ومن قُطْرِه، والتفويض إلى ذوي الرأي الموثوق ببصيرتهم في الأمور البعيدة عنه . وهذا الآن في عصرنا مستغنى عنه : فقد سخر الله رجال العالم وأبطالهم لموالاة هذه الحضرة وطاعتها حتى تبددوا في أقطار الدنيا، كما نشاهد ونرى . فليس وراء هذه الشوكة أمر يشترط وجوده لصحة الإمامة .

أي إن الغزالي لم يشترط توافر صفة النجدة في الإمام ذاته ، وإنما يُكتفى بتوافرها في شيعته وأنصاره الذين يقوى بهم .

الصفة الثانية : الكفاية :

في حديثه عن شرط الكفاية ذهب ابن خلدون إلى الاشتراط في الخليفة : أن يكون جريئا في إقامة الحدود ، واقتحام الحروب ، بصيرا بها ، كفيلا بحمل الناس عليها ، عارفا بأحوال الدهماء ، قويا على معاناة السياسة ؛ ليصبح له بذلك ما جعل إليه من حماية الدين ، وجهاد العدو ، وإقامة الأحكام ، وتدبير

المصالح [١] .

ومعناها ـ كما يراها الغزالي ـ التهدي لحق المصالح في معضلات الأمور ، والقدرة على الترجيح عند تعارض الشرور ، كالعقل الذي يميز الخير عن الشر ، وينصف به الجمهور .

ويرى الغزالي أن الكفاية في أصلها تقوم على ركنين :

الركن الأول : الفكر والتدبير، وشرطه الفطنة والذكاء .

والركن الثاني : الاستضاءة بخاطرة ذوي البصائر واستطلاع رأي أولي التجارب على طريق المشاورة، وهي الخصلة التي أمر الله بها نبيه ؛ إذ قال : ﴿وَشَاوِرْهُمْ فِي ٱلْأَمْرِ﴾ [آل عمران:١٥٩] . وفي هذا الركن الثاني إقرار بعدم قصر الكفاية على الإمام ؛ بل يكفيه أن تتوافر تلك الكفاية في عصبته ومناصريه .

ثم شرطه أن يكون المستشير مميزًا بين المراتب ، عارفًا للمناصب ، معولًا على رأي من يوثق بدهائه وكفايته ، ومضائه وصرامته وشفقته وديانته . وهذا هو الركن الأعظم في تدبير الأمور، فإن الاستبداد بالرأي، وإن كان من ذوي البصائر، مذموم ومحذور . . وبمجموع هذين الأمرين يفهم مطلوب الكفاية، فإن مقصودها إقامة تناظم الأمور الدينية والدنيوية وتناغمها .

الصفة الثالثة : الورع (العدالة) [٢] :

شدد العلماء على ضرورة أن يكون الإمام متصفا بقوة الدين والصلاح ،

---

(١) المقدمة ٢١٢.

(٢) فضائح الباطنية ، ١٢٨ـ١٣١ .

وهي الصفة التي سماها البعض بالعدالة ، وعبر عنها الآخرون بالصلاح في الدين ، بينما عبر عنها الإمام الغزالي بالورع .

ويُعرف الإمام ابن حزم العدالة بأنها : هي التحلي بالفرائض والفضائل والابتعاد عن الرذائل والمعاصي والتمسك بالمروءة (١) .

ويرى الغزالي أن هذه هي أعز الصفات وأجلها وأولاها بالرعايات ، وأجدرها ، وهو وصف ذاتي لا يمكن استعارته ولا تحصيله بالاكتساب ، أما النجدة فتحصيلها من الغير لا محالة، وبالتالي فهذه الصفة لا يجزئ عنها ورع العصبة أو عدالتهم ، وإنما لابد أن تكون من أهم الصفات التي يتحلى بها الإمام .

والهداية وإن اعتمدت على غزارة العقل ، ففوائدها يمكن فيها الاستعارة بطريق المراجعة والاستشارة . والعلم أيضا يمكنه تحصيله بالاستفتاء واستطلاع رأي العلماء والورع هو الأساس والأصل ، وعليه يدور الأمر كله . ولا يغني فيه ورع الغير وهو رأس المال ومصدر جملة الخصال . ولو اختل هذا ـ والعياذ بالله ـ لم يبق معتصم في تحقيق الإمامة ... وليس يتم الورع بالمواظبة على الفرائض واجتناب الموبقات والكبائر، بل عماد هذا الأمر العدل واجتناب الظلم في طرفي الإعطاء والأخذ .

ويبين أبو حامد الغزالي موقفه من قضية مهمة تعتبر إحدى معضلات عصره ، وهي العصمة ، فيقول : لا يظننَّ ظان أنّا نشترط في الإمامة العصمة ، فإن العلماء اختلفوا في حصولها للأنبياء ، والأكثرون على أنهم لم يعصموا من

---

(١) راجع : الفصل في الملل والنحل (٤/ ٦٧) .

الصغائر . لو اعتبرت العصمة من كل زلّة لتعذرت الولايات وانعزلت القضاة ، وبطلت الإمامة ، وكيف يحكم باشتراط التنقي من كل معصية والاستمرار على سمت التقوى من غير عدول ، ومعلوم أن الجبلّات متقاضية للذّات ، والطباع محرضة على نيل الشهوات ، والتكاليف تتضمنها من العناء ما يتقاعد على احتمالها الأقوياء ، ووساوس الشيطان وهواجس النفس مستحثة على حب العاجلة واستحقار الآجلة ، والجبلة الإنسانية بالسوء أمّارة ، والتقيّ في أرجوحة الهوى يغلب تارة ويعجز تارة ، والشيطان ليس يفتر عن الوساوس ، والزلات تكاد تجري على الأنفاس ، فكيف يتخلص البشر عن اقتحام محظور والتورط في محظور! ولذلك قال الشافعي ﷺ في شرط عدالة الشهادة : لا يعرف أحد بمحض الطاعة حتى لا يتضمخ بمعصية ، ولا أحد بمحض المعصية حتى لا يقدم على طاعة ، ولا ينفك أحد عن تخليط ، ولكن من غلبت الطاعات في حقه المعاصي ، وكانت تسوؤه سيئته وتسره حسنته فهو مقبول الشهادة . ولسنا نشترط في عدالة القضاء إلا ما نشترطه في الشهادة ، ولا نشترط في الإمامة إلا ما نشترطه في القضاء . وهذا ذكرناه إذا لجّ ملّاح أو ألحّ مُلحّ ولازم اللدد في تصوير أمر من الأمور لا يوافق ظاهر الشرع ، وإرادته الطعن في الإمامة والقدح فيها ، عرف أن ذلك غير قادح في أصل الإمامة بحال من الأحوال .

وهذا الكلام لأبي حامد ينفي تماما ما اتُهم به من القول بجنوحه إلى نظرية التفويض الإلهي للحاكم ؛ حتى إن بعض الباحثين يشبه (الإمام عند الغزالي) بـ(الزعيم عند هيجل) الفيلسوف الألماني الشهير، وأن كلاهما اختارته العناية

الإلهية ليقود شعبه وعصره.. »[1] . إذ إن القول بالتفويض الإلهي يقتضي - بلا شك - القول بعصمة الإمام ، وهي النظرية التي يقوم عليها اعتقاد الشيعة ولا سيما الباطنية التي هاجمها الغزالي ونقض معتقداتها في كثير من كتبه ، منها « فضائح الباطنية أو المستظهري » و « الاقتصاد في الاعتقاد » .

الصفة الرابعة : العلم[2] :

اختلف الفقهاء في تولية الجاهل ، فقد ذهب المالكية والحنابلة والشافعية إلى عدم جواز تولية الجاهل مع وجود العالم والمجتهد ؛ لأن الحكم والقضاء يستلزم العلم ؛غير إن الغزالي لم يشترط في الإمام أن يصل إلى درجة الاجتهاد والفتوى في علوم الشرع؛ بل يرى أن القائلين بهذا الشرط قد تناسوا أن الشروط التي تدعى للإمامة شرعًا لا بد من دليل يدل عليها .

والدليل إما نص من صاحب الشرع ، وإما النظر في المصلحة التي طلبت الإمامة لها . ولم يرد النص من شرائط الإمامة في شيء إلا في النسب ؛ إذ قال : « إن الأئمة من قريش »[3] . فأما ما عداه فإنما أخذ من الضرورة والحاجة الماسة في مقصود الإمامة إليها ... وليس رتبة الاجتهاد مما لا بد منه في الإمامة ضرورة ، بل الورع الداعي إلى مراجعة أهل العلم فيه كاف ، فإذا كان المقصود ترتيب الإمامة على وفق الشرع ، فأي فرع بين أن يعرف حكم الشرع بنص ، أو يعرف باتباع أفضل أهل زمانه ؟!

---

(١) فلسفة السياسة عند الغزالي ، محمد عبد المعز نصر ، ص ٤٧٥ ، ضمن أبحاث مؤتمر .

(٢) فضائح الباطنية ، ص١٣١-١٣٣ .

(٣) سبق تخريجه .

وإذا جاز للمجتهد أن يعوّل على قول واحد ، ويروي له حديثًا فيحكم به ، إماما أو قاضيا ، فما المانع من أن يحكم لما يتفق عليه العلماء في كل واقعة ؟! وإن اختلف فيتبع في قول الأفضل والأعلم . ولم لا يكون مكملًا بأفضل أهل الزمان مقصود العلم ، كما كمّل بأقوى أهل الزمان مقصود الشوكة ، وبأدهى أهل الزمان وأكفاهم رأيا ونظرًا مقصود الكفاية ... وأكثر مسائل الإمامة وأحكامها مسائل فقهية ظنّية يحكم فيها بموجب الرأي الأغلب .

وإذا كان الغزالي لا يشترط أن يصل الإمام إلى درجة الاجتهاد؛ إلا إنه يحتم عليه إذا عرضت عليه مسألة من المسائل التي تحتاج إلى اجتهاد أن يراعي أمرين :

الأول : ألا يمضي كل قضية مشكلة إلا بعد استنتاج قرائح العلماء والاستظهار بهم ، وأن يختار لتقليده عن التباس الأمر واختلاف الكلمة أفضل أهل الزمان وأغزرهم علما .

الثاني : أن يسعى لتحصيل العلم وحيازة رتبة الاستقلال بعلوم الشرع ؛ فإن الإمامة وإن كانت صحيحة منعقدة في الحال؛ فخطاب الله تعالى قائم بإيجاب العلم وافتراض تحصيله .

والحق إن هذا الرأي لم ينفرد به الغزالي أو يشذ به عن القاعدة؛ فإليه ذهب : ابن خلدون والبغدادي والجرجاني والنووي والآمدي والشاطبي وابن تيمية والشهرستاني والقاضي عبد الجبار [١] .

---

(١) الواعي : مرجع سابق ص ٨٢ .

ولنستأنس بما قاله الإمام الشاطبي في « الاعتصام» ، يقول : إن العلماء نقلوا الاتفاق على أن الإمامة الكبرى لا تنعقد إلا لمن نال رتبة الاجتهاد والفتوى في علوم الشرع ، كما أنهم اتفقوا أيضا ـ أو كادوا أن يتفقوا ـ على أن القضاء بين الناس لا يحصل إلا لمن رقى في رتبة الاجتهاد ، وهذا صحيح على الجملة ، ولكن إذا فُرض خلو الزمان عن مجتهد يظهر بين الناس ، وافتقروا إلى إمام يقدمونه لجريان الأحكام وتسكين ثورة الثائرين ، والحياطة على دماء المسلمين وأموالهم، فلا بد من إقامة الأمثل ممن ليس بمجتهد ؛ لأنا بين أمرين إما أن يترك الناس فوضى، وهو عين الفساد والهرج ، وإما أن يُقدِّموه فيزول الفساد بتة ، ولا يبقى إلا فوت الاجتهاد ، والتقليد كاف بحسبه [1] .

وهكذا نجد أن أبا حامد لم يشذّ في هذا الرأي ؛ وإنما اتفق معه كثير من الفقهاء، على النحو الذي رأيناه عن الإمام الشاطبي ﷺ ، وقد أثبتت الأحداث التاريخية صحة هذه النظرية، فكم من إمام غير مجتهد استعان بالعلماء والفقهاء ، فاستهدى بهم وعاش رعيته في ظلال عدله يتنعّمون ، وكم من إمام فقيه افتقد السياسة وفنونها فكان وبالًا على رعيته .

(١) الاعتصام ، الشاطبي ، (٢/ ١١١) ، الهيئة المصرية العامة للكتاب ، سلسلة التراث ، ٢٠٠٩م .

مسألة عزل الإمام والخروج عليه عند الغزالي

يعتبر موضوع عزل الإمام من الموضوعات الشائكة التي تعرض لها الفقهاء وأثارت كثيرًا من الجلبة والجدل ، فمن المعلوم أن هناك شروطًا معتبرة اشترطها العلماء فيمن يتولى هذه المهمة الجسيمة ، ومن هذه الشروط ما لا يتصور فقدانه مثل شرط الذكورة والنسب القرشي عند من يشترطه ، وكذلك شرط العلم والحكمة والشجاعة ـ كما يرى الدكتور السنهوري [١] كما أن فقدان بعضها غير جائز كالحرية ، أما الشروط الأخرى التي قد تزول بعد تولي الخلافة ، فهي سلامة العقل والحواس ، وكذلك العدالة والإسلام .

وقد تناول الفقهاء موضوع الخروج على الحاكم، وهو من المباحث المعروفة في كتب الفقه التي اتفقت على تسميته بـ «البغي» ، والبغي اصطلاحا : هو « الخروج على الإمام الحق بدون حق » ، ومن نصرة الإمام بالفعل أن يؤيّد ويعاضد ، إذا وُوجه بمثل هذا البغي ، لأن الباغي يريد أن يُفرّق شمل الجماعة ، ويشقّ عصا الوحدة، فهذا خطر على المجتمع والدولة ؛ ولذا تجب مقاومته حتى يزول خطره [٢] .

وللأمة حق القوامة على الإمام فإذا أخل بالعقد المبرم بينه وبين الرعية ، وخالف شرع الله تعالى فيهم كانت لهم وقفة معه ، ونستعرض فيما يلي بعض

(١) فقه الخلافة وتطورها ، مرجع سابق ص ١٩٩ (بتصرف) .

(٢) النظريات السياسية الإسلامية، د محمد ضياء الدين الريس، ص ٣٣٧-٣٣٨ بتصرف .

آراء الفقهاء في مشروعية الخروج والعزل :

رأي الشافعي :

ينعزل الإمام بالفسق والجور، وكذا كل قاضٍ وأمير .

رأي عبد القاهر البغدادي :

متى زاغ عن ذلك كانت الإمامة عارًا عليه في العدول به من خطئه إلى صواب، أو في العدول عنه إلى غيره ، وسبيلهم معه فيها كسبيلهم مع خلفائه، وقضاته، وعماله، وسعاته إن زاغوا عن سنته ؛ عدل بهم ، أو عدل عنهم.

رأي أبي الحسن الماوردي :

يقول عن الإمام : فيخرج به عن الإمامة شيئان : **أحدهما** : جرح في عدالته، **والثاني** : نقص في بدنه ، فأما الجرح في عدالته وهو الفسق، فهو على ضربين، **أحدهما** : ما تابع فيه الشهوة ، **والثاني** : ما تعلق بشبهة ، **فأما الأول منها** : فمتعلق بأفعال الجوارح ، وهو ارتكابه للمحظورات ، وإقدامه على المنكرات ؛ تحكيما للشهوة، وانقيادا للهوى، فهذا فسق يمنع من انعقاد الإمامة ومن استدامتها، فإذا طرأ على من انعقدت إمامته خرج منها .

رأي أبي المعالي الجويني :

ولا يجوز خلعه من غير حدث وتغير أمر، وهذا مُجمَعٌ عليه، أما إذا فَسَقَ وفَجَرَ، وخَرَجَ عن سَمت الإمام بفسقه ، فالخلاعة من غير خلع ممكن، وأن يحكم بالخلاعة وجواز خلعه ، وامتناع ذلك وتقويم أوده ممكنٌ ما وجدنا إلى التقويم سبيلا .

رأي الشهرستاني :

وإن ظهر بعد ذلك جهل ؛ أو جور ، أو ضلال ، أو كفر ؛ انخلع منها ، أو خلعناه .

رأي ابن حزم :

فهو الإمام الواجب طاعته ما قادنا بكتاب الله تعالى وسنة رسول الله ﷺ ، فإن زاغ عن شيء منها، مُنع من ذلك ، وأُقيم عليه الحدّ والحق ؛ فإن لم يُؤمن أذاه إلا بخلعه ؛ خُلع ووُلِّي غيره ، والواجب إن وقع شيء من الجور ، وإن قلّ ، أن يُكلّم الإمام في ذلك، ويُمنع منه ، فإن امتنع ورجع إلى الحق ، وأذعن للقود من البشرة أو من الأعضاء ، ولإقامة حد الزنى ، والقذف ، والخمر عليه .

فلا سبيل إلى خلعه ، وهو إمام كما كان لا يحل خلعه . فإن امتنع من إنفاذ شيء من هذه الواجبات عليه، ولم يرجع ، وجب خلعه ، وإقامة غيره ممن يقوم بالحق [١] .

أما عن إمكانية خلع الإمام ، فيرى الغزالي أن الإمام لو تمتع بكل الشروط سوى شرط من شروط القضاء ، كالعلم وكان مع ذلك يراجع العلماء ويعمل بقولهم ، حينئذٍ يرى أنه يجب خلعه ، أما إذا كان سيترتب على هذا الخلع ضرر أكبر ، فالصبر عليه أولى ، يقول الغزالي : الذي نراه ونقطع أنه يجب خلعه إن قدر على أن يُستبدل عنه من هو موصوف بجميع الشروط ، من غير إثارة فتنة وتهييج قتال ، وإن لم يكن ذلك إلا بتحريك قتال؛ وجبت طاعته وحكم

---

(١) راجع : النظريات السياسية الإسلامية ، ص ٣٣٩ وما بعدها .

بإمامته ؛ لأن ما يفوتنا من المصارفة كونه عالمًا بنفسه أو مستفتيًا من غيره دون ما يفوتنا بتقليد غيره إذا افترقنا إلى تهييج فتنة لا ندري عاقبتها ، وربما يؤدي ذلك إلى هلاك النفوس والأموال ، وزيادة صفة العلم إنما تراعي مزية وتتمة للمصالح ، فلا يجوز أن يعطل أصل المصالح في التشوق إلى مزاياها وتكملاتها [١] .

ويعيب أحد الباحثين على الغزالي قوله مثل هذا الرأي ، مفسرا ذلك بأن أبا حامد قد حاول محاباة السلطة في ذلك الوقت ، يقول : وإذا كان الغزالي يوافق على الإمام الجائر ، طالما أن خلعه يثير الفتنة؛ فإنه لا يسأل : إلى متى يستمر هذا الوضع الذي يصبح ذريعة في يد كل مستبد طاغٍ للبقاء في السلطة ، وقمع كل صوت ينادي بالحق ، ووصف المدافعين عن حقوق العباد وحقوق الله بأنهم شرذمة وبأنهم مثيرو الفتنة ... إلى غير ذلك من الأوصاف التي تتفنن السلطة في إلصاقها بكل معارض ، وتأتي بعلماء الدين وفقهاء السلاطين للفتوى في الأمر قصد إلباس كل معارض صفة الخروج عن إجماع الأمة ؛ وبالتالي الخروج عن الدين فيصبح دمه مباحًا ، وهذا بالفعل ما مارسه الغزالي في وظيفته الإيديولوجية [٢] .

ويرى نفس الباحث أن الغزالي كان أكثر إيجابية فيما بعد ضد السلطة الجائرة في المرحلة (الثانية) لسبب واضح هو أنه لم يعد على ولائه للعباسيين في هذه المرحلة .

---

(١) الاقتصاد في الاعتقاد ، مرجع سابق ص ١٢٩ (بتصرف) .

(٢) محمد آيت وعلي : مرجع سابق ص٨١ .

والحقيقة أن تحليل الباحث لكلام الغزالي في « الإحياء » باعتباره تغيرًا في الموقف من الدولة العباسية فيه نظر ، فما ورد في الإحياء لا يحمل رأيًا جديدًا أو نظرية مختلفة عن سابقتها ، ففي معرض حديثه عن إدارات السلاطين وصلاتهم وما يحل منها وما يحرم يقول الغزالي : النظر في السلاطين الظلمة في شيئين : أحدهما : أن السلطان الظالم عليه أن يكف عن ولايته ، وهو إما معزول أو واجب العزل ، فكيف يجوز أن يأخذ من يده وهو على التحقيق ليس بسلطان؟ والثاني : أنه ليس يعمم بماله جميع المستحقين فكيف يجوز للآحاد أن يأخذوا؟ أفيجوز لهم الأخذ بقدر حصصهم أم لا يجوز أصلًا؟ أم يجوز أن يأخذ كل واحد ما أعطى؟

ويؤكد الغزالي على أن السلطان الظالم الجاهل مهما ساعدته الشوكة وعسر خلعه ، وكان في الاستبدال به فتنة ثائرة لا تطاق؛ وجب تركه ووجبت الطاعة له ، كما تجب طاعة الأمراء ؛ إذ قد ورد في الأمر بطاعة الأمراء ، والمنع من سل اليد عن مساعدتهم أوامر وزواجر [(١)] .

إذن فموقف الغزالي من مسألة عزل الإمام ثابت لم يتغير؛ فالطاعة في رأيه واجبة للإمام الذي يفتقد شرطا من شروط القضاء إذا كان العزل سيترتب عليه ضرر أشد ؛ عملا بالقاعدة الفقهية التي تقول بضرورة الأخذ بأخف الضررين .

وهكذا نجد أن الغزالي قد اختلف عن بعض الفقهاء السابقين له في تناوله لقضية « العزل » فابن حزم على سبيل المثال قد دعا إلى استخدام العنف

---

(١) راجع الإحياء (٢ / ٢٠٠) .

الدموي - على حد تعبير الدكتور عبد الحليم عويس - إذا فشلت وسائل إعادة هؤلاء الحكام إلى حظيرة الشريعة والإقلاع عن الجور ، ومقياس الحكم على الخلفاء وطاعتهم كتاب الله وسنة رسوله ؛ فإن قادونا بكتاب الله وسنة رسوله ﷺ وجبت طاعتهم ؛ وإن زاغوا في شيء منهما منعوا من ذلك وأقيم عليهم الحد والحق؛ فإن لم يؤمن أذاهم إلا بالخلع؛ خلعوا وولي غيرهم؛ فإن لم يكن خلعهم إلا بالقتل ؛ وجب قتلهم [(١)] .



(١) د عويس : مرجع سابق ص ٢٦٨ ، ٢٦٩ (بتصرف) .

نصائح الغزالي للحكام

اتجه أبو حامد الغزالي إلى القول بطاعة الإمام الجائر ، وعدم الخروج عليه إذا كان في هذا الخروج قتال بين المسلمين؛ عملا بالقاعدة الشرعية المعروفة التي توجب اختيار أخف الضررين ، ويبدو أن هذا الموقف السلمي لأبي حامد قد حدا به إلى استعمال النصيحة مع أولي الأمر في ذلك الوقت ، فقد حشد في كتابه « التبر المسبوك في نصيحة الملوك » مجموعة كبيرة من النصائح والإرشادات التي وجهها إلى السلطان محمد بن ملك شاه السلجوقي .

وينظم الكتاب علاقات السلطان المختلفة مع ربه ونفسه ورعيته؛ حتى إن الغزالي ليضع « البرنامج اليومي » للسلطان بحيث يبدأ مع صلاة الصبح ، يقول الغزالي مخاطبا السلطان : وصلّ الصبح في جماعة ولا تتكلم إلى أن تطلع الشمس ، ولا تحوّل وجهك عن القبلة ، وخُذ السبحة في يدك وقل : لا إله إلا الله محمد رسول الله ألف مرة؛ فإذا طلعت الشمس ، فأمر قارئا يقرأ عليك هذا الكتاب ، وكذلك فليقرأ عليك في كل جمعة ؛ ليحصل في محفوظتك ... [1] .

في البداية يذكر الغزالي ملكشاه بأهم الأصول الإيمانية التي ينبغي أن يبني عليها عقيدته ، وأولها أنه قبل أن يكون سلطانا فهو مخلوق ، يقول ﷺ : اعلم أيها السلطان أنك مخلوق ولك خالق وهو خالق العالم وجميع ما في العالم ، وأنه لا شريك له ، فرد لا مثل له ، كان في الأزل وليس لكونه زوال ، ويكون مع الأبد وليس لبقائه فناء ، وجوده في الأبد والأزل وما للعدم إليه سبيل ، وهو

---

(١) التبر المسبوك : مرجع سابق ، ص ٧ ، ٨ .

وجود بذاته ، وكل أحد محتاج إليه وليس له إلى أحد احتياج ، وجوده به ووجود كل شيء به [١] .

ثم يبين الغزالي الأصول الأخرى وهي :

الأصل الثاني : في تنزيه الخالق تعالى .

الأصل الثالث : في القدرة .

الأصل الرابع : في العلم .

الأصل الخامس والسادس : في أنه سميع بصير .

الأصل السابع : في الكلام .

الأصل الثامن : في أفعاله تعالى .

الأصل التاسع : في ذكر الآخرة .

الأصل العاشر : في ذكر رسول الله ﷺ .

ولما كان العدل هو أساس الملك ، فقد تحدث الغزالي عنه بشكل مطول ، وقسّم أصول العدل والإنصاف إلى عشرة؛ هي [٢] :

الأصل الأول : معرفة قدر الولاية وخطرها :

فإن الولاية نعمة من نعم الله ﷻ ، من قام بحقّها نال من السعادة ما لا نهاية له ولا سعادة بعده ، ومن قصّر ، فإذا كان كذلك فلا نعمة أجلّ من أن يُعطى العبد درجة السلطنة ، ويجعل ساعة من عمره بجميع عمر غيره ، ومن لم

(١) المرجع السابق ، ص ٩ .

(٢) راجع : التبر المسبوك ، ص ١٤ وما بعدها .

يعرف قدر هذه النعمة واشتغل بظلمه وهواه يخاف عليه أن يجعله الله من جملة أعدائه .

وبالجملة فخطر الولاية عظيم ، وخطبها جسيم ، والشرح في ذلك طويل ، ولا يسلم الوالي إلا بمقارنة علماء الدين ، ليعلموه طرق العدل ويسهلوا عليه خطر هذا الأمر .

الأصل الثاني : الاشتياق إلى رؤية العلماء :

ويحرص على استماع نصحهم ، وأن يحذر من علماء السوء الذين يحرصون على الدنيا ، فإنهم يثنون عليك ، ويغرونك ويطلبون رضاك ؛ طمعًا فيما في يديك من خبث الحطام ووبيل الحرام ؛ ليحصلوا منه شيئًا بالمكر والحيل . والعالم هو الذي لا يطمع فيما عندك من المال ، ومنصفك في الوعظ والمقال .

الأصل الثالث : ألَّا يكتفي برفع يده عن الظلم :

لكن تهذّب غلمانك وأصحابك وعمالك ونوابك ، فلا ترضى لهم بالظلم ، فإنك تُسأل عن ظلمهم ، كما تُسأل عن ظلم نفسك ، وينبغي للوالي أن يعلم أنه ليس أحدٌ أشد غبنًا ممن باع دينه وآخرته بدنيا غيره ، وأكثر الناس في خدمة شهواتهم ، فإنهم يستنبطون الحيل ، ليصلوا إلى مرادهم من الشهوات . وكذلك العمال لأجل نصيبهم من الدنيا يغرون الوالي ويحسنون الظلم عنده ، فيلقونه في النار ليصلوا إلى أغراضهم ، وأي عدو أشد عداوة ممن يسعى في هلاكك وهلاك نفسه لأجل درهم يكتسبه ويحصله .

وفي الجملة ينبغي لمن أراد حفظ العدل على الرعية أن يرتّب غلمانه وعماله

للعدل ، ويحفظ أحوال العمار ، وينظر فيها كما ينظر في أحوال أهله وأولاده ومنزله ، ولا يتم له ذلك إلا بحفظ العدل أولًا من باطنه ؛ وذلك ألَّا يسلِّط شهوته وغضبه على عقله ودينه ، ولا يجعل عقله ودينه أسرى شهوته وغضبه بل يجعل شهوته وغضبه أسرى عقله ودينه .

الأصل الرابع : الحلم وعدم الغضب :

إن الوالي في الأغلب يكون متكبرا ، ومن التكبر يحدث عليه السخط الداعي إلى الانتقام ، والغضب غول العقل وعدوه وآفته ، وقد ذكرنا ذلك في كتاب « الغضب » في ربع المهلكات . وإذا كان الغضب غالبًا ، فينبغي أن يميل في الأمور إلى جانب العفو ويتعود الكرم والتجاوز ، فإذا صار ذلك عادة لك ماثلت الأنبياء والأولياء ، ومتى جعلت إمضاء الغضب عادة ماثلت السباع والدواب .

الأصل الخامس : أن يقدر أنه واحد من جملة الرعية :

إنك في كل واقعة تصل إليك وتعرض عليك تقدّر أنك واحد من جملة الرعية؛ وإن الوالي سواك ، فكل ما لا ترضاه لنفسك لا ترضى به لأحد من المسلمين ، وإن رضيت لهم بما لا ترضاه لنفسك ، فقد خنت رعيتك وغششت أهل ولايتك .

الأصل السادس : ألَّا يحتقر انتظار المحتاجين ووقوفهم ببابه :

ألَّا تحتقر انتظار أرباب الحوائج ووقوفهم ببابك ، واحذر من هذا الخطر ، ومتى كان لأحد من المسلمين إليك حاجة ، فلا تشتغل عن قضائها بنوافل

العبادات ، فإن قضاء حوائج المسلمين أفضل من نوافل العبادات .

الأصل السابع : ألَّا يعود نفسه الاشتغال بالشهوات :

ألا تعود نفسك الاشتغال بالشهوات من لبس الثياب الفاخرة وأكل الأطعمة الطيبة ، لكن تستعمل القناعة في جميع الأشياء ، فلا عدل بلا قناعة .

الأصل الثامن : الرفق واللطف بالرعية :

إنك متى أمكنك أن تعمل الأمور بالرفق واللطف؛ فلا تعملها بالشدة والعنف . قال ﷺ : « كل والٍ لا يرفق برعيته لا يرفق الله به يوم القيامة » [1] . ودعا عليه الصلاة والسلام يومًا : « اللهم الطف بكل والٍ يلطف برعيته واعنف على كل والٍ يعنف على رعيته » [2] وقال عليه الصلاة والسلام : « الولاية والإمرة حسنتان لمن قام بحقهما سيئتان لمن قصر فيهما » [3] .

الأصل التاسع : إرضاء الرعية بموافقة الشرع :

أن تجتهد أن ترضى عنك رعيتك بموافقة الشرع ، قال النبي ﷺ لأصحابه : « خير أمتي الذين يحبونكم وتحبونهم ، وشر أمتي الذين يبغضونكم وتبغضونهم ويلعنونكم وتلعنونهم » ، وينبغي للوالي ألَّا يغتر بكل من وصل إليه وأثنى عليه ، وألَّا يعتقد أن الرعية مثله راضون عنه ، وأن الذي يثني عليه إنما يفعل ذلك من خوفه منه ، بل ينبغي ترتيب معتمدين يسألون عن حاله من الرعية ليعلم عيبه من ألسنة الناس .

---

(١) ذكره محمود بن إسماعيل في الدرة الغراء (ص١٥٤) ، ط. مكتبة نزار الباز سنة (١٩٩٦م) .

(٢) المصدر السابق .

(٣) المصدر السابق (ص١٥٥) .

الأصل العاشر : ألَّا يطلب رضا أحد بمخالفة الشرع :

ألَّا يطلب رضا أحد من الناس بمخالفة الشرع؛ فإن من سخط بخلاف الشرع لا يضر سخطه . كان عمر بن الخطاب ﷺ يقول : إني لأصبح ونصف الخلق علي ساخط ، ولابد لكل من يؤخذ منه الحق أن يسخط ، ولا يمكن أن يرضي الخصمين ، وأكثر الناس جهلًا من ترك الحق لأجل رضا الخلق .

حسن اختيار الوزير :

يرى أبو حامد أن السلطان يرتفع ذكره ويعلو قدره بالوزير إذا كان صالحًا كافيًا عادلًا ؛ لأنه لا يمكن لأحد من الملوك أن يصرف زمانه ويدير سلطانه بغير وزير ، ومن انفرد برأيه زل من غير شك . ألا ترى أن النبي ﷺ مع جلالة قدره وعظم درجته وفصاحته أمره الله تعالى بالمشاورة لأصحابه العقلاء العلماء؛ فقال عز من قائل : ﴿وَشَاوِرْهُمْ فِي ٱلْأَمْرِ﴾ [آل عمران:١٥٩] .

وأخبر في موضع آخر عن موسى عليه السلام : ﴿وَٱجْعَل لِّي وَزِيرًا مِّنْ أَهْلِي ﴿٢٩﴾ هَٰرُونَ أَخِي ﴿٣٠﴾ ٱشْدُدْ بِهِۦٓ أَزْرِي ﴿٣١﴾ وَأَشْرِكْهُ فِيٓ أَمْرِي﴾ [طه:٢٩ ـ٣٢] ، وإذا لم يستغن الأنبياء عليهم السلام عن الوزراء واحتاجوا إليهم كان غيرهم من الناس أحوج .

ويضع الغزالي أسس التعامل التي ينبغي أن تقوم عليها العلاقة بين كل من السلطان والوزير ؛فعلى السلطان أن يعامل الوزير بثلاثة أشياء .

الأول : إذا ظهرت منه زلة وَجَدْت منه هفوة لا يعاجله بالعقوبة .

الثاني : إذا استغنى في خدمته وأينع ظله في دولته لا يطمع في ماله وثروته .

الثالث : إذا سأله حاجة لا يتوقف في قضاء حاجته .

وينبغي ألَّا يمنعه من ثلاثة أشياء :

الأول : ألا يمنعه من رؤيته إذا أراد ذلك .

الثاني : ألا يسمع في حقه كَلامَ مُفسد .

الثالث : ألا يكتم عنه شيئًا من سره .

فالوزير الصالح حافظ سر السلطان ، ومدبر أحوال المملكة وعمارة الولايات والخزائن وزينة المملكة وشدة الهيبة والقدرة ، وله الكلام على الأعمال واستماع الأجوبة ، وبه يكون سرور الملك وقمع أعدائه ، وهو أحق الناس بالاستماع له وتفخيم القدر ، وتعظيم الأمر .

أما الوزير فينبغي أن يكون مائلًا في الأمور إلى الخير ، متوقيًا من الشر ، وإذا كان سلطانه حسن الاعتقاد ، مشفقًا على العباد ، كان له عونًا على ذلك وأمره بالازدياد ، وإذا كان سلطانه ذا حنق أو كان غير ذي سياسة كان على الوزير أن يرشده قليلًا قليلًا بألطف وجه ، ويهديه إلى الطريق المحمودة ، وينبغي أن يعلم أن دوام الملك بالوزير ، وأن دوام الدنيا بالملك ، وينبغي أن يعلم أنه لا يجوز له أن يهتم بغير الخير ، ويعلم أنه أول إنسان يحتاج إليه السلطان .

موقفه من تفاضل الصحابة

شغلت قضية المفاضلة بين الصحابة أهمية كبيرة في الفقه السياسي الإسلامي ، وذلك منذ وفاة النبي ﷺ ، فقد شهد يوم السقيفة نزاعا شديدا بين المسلمين ، واختلف المهاجرون والأنصار فيمن يخلف رسول الله ، حتى هدى الله الذين آمنوا لما اختلفوا فيه من الحق بإذنه .

وقد انتقد الغزالي الموقف غير السوي لبعض المسلمين من قضية تفضيل الصحابة ﷺ لاسيما الخلفاء الراشدين؛ فقد انقسم هؤلاء إلى فريقين يختصمون ، فريق يقدس الصحابة ويقول بعصمتهم ويرفعهم إلى درجة الأنبياء والمرسلين ، وفريق آخر على النقيض يطعن في الصحابة ويشتط في الحكم عليهم ، وكانت الفتنة الكبرى التي وقعت بين المسلمين عقب مقتل الخليفة الثالث عثمان بن عفان من أهم بواعث الخلاف بين المسلمين؛ حيث خاض فيها الخائضون وأكثروا فيها من الاتهامات والتفسيرات الباطلة .

ويتحدث أبو حامد عن فضل الصحابة فيشير إلى : أن كتاب الله مشتمل على الثناء على المهاجرين والأنصار ، وتواترت الأخبار بتزكية النبي ﷺ إياهم بألفاظ مختلفة ، كقوله : « أصحابي كالنجوم بأيهم اقتديتم اهتديتم » [1] ، وكقوله : « خير الناس قرني ثم الذين يلونهم » [2] وما من واحد إلا وورد عليه

---

(١) ذكره الحافظ ابن حجر في التلخيص الحبير (٤/ ١٩٠) بتحقيق السيد هاشم اليماني ، وعزاه لعبد بن حميد في مسنده من طريق حمزة النصيبي ، عن نافع ، عن ابن عمر ، وحمزة ضعيف جدًا ، وقال الألباني في الضعيفة (٥٨) : « موضوع » .

(٢) أخرجه البخاري في الشهادات ، باب لا يشهد على شهادة جور إذا أشهد (٢٦٥٢) ، ومسلم في فضائل الصحابة حديث باب فضل الصحابة (٢٥٣٣) عن ابن مسعود .

ثناء خاص في حقه يطول نقله ، فينبغي أن يستصحب هذا الاعتقاد في حقهم ولا تسيء الظن بهم ، كما يحكي عن أحوال تخالف مقتضى حسن الظن ، فأكثر ما ينقل مخترع بالتعصب في حقهم ولا أصل له ، وما ثبت نقله فالتأويل متطرق إليه ولم يجز ما لا يتسع العقل لتجويز الخطأ والسهو فيه ، وحمل أفعالهم على قصد الخير وإن لم يصيبوه .

وتناول الغزالي مسألة الفتنة الكبرى محاولًا الوقوف موقف الوسط بين طرفي القضية يقول ـ رحمه الله تعالى : والمشهور من قتال معاوية مع علي ومسير عائشة ﷺ إلى البصرة ، والظن بعائشة أنها كانت تطلب تطفئة الفتنة ولكن خرج الأمر من الضبط ، فأواخر الأمور لا تبقى على وفق طلب أوائلها ، بل تنسل عن الضبط .

والظن بمعاوية أنه كان على التأويل وظنّ فيما كان يتعاطاه ، وما يحكي سوى هذا من روايات الآحاد ، فالصحيح منه مختلط بالباطل والاختلاف أكثره اختراعات الروافض والخوارج وأرباب الفضول الخائضون في هذه الفنون .

ويظهر منهج الغزالي في تناول هذه القضية في قوله : فينبغي أن تلازم الإنكار في كل ما لم يثبت ، ما ثبت فيستنبط له تأويلًا . فما تعذر عليك فقل : لعل له تأويلًا وعذرًا لم أطلع عليه ، واعلم أنك في هذا المقام بين أن تسيء الظن بمسلم وتطعن عليه وتكون كاذبًا أو تحسن الظن به وتكف لسانك عن الطعن وأنت مخطئ مثلًا ، والخطأ في حسن الظن بالمسلم أسلم من الصواب بالطعن فيهم ، فلو سكت إنسان مثلًا عن لعن إبليس أو لعن أبي جهل أو أبي لهب أو

من شئت من الأشرار طول عمره لم يضره السكوت ، ولو هفا هفوة بالطعن في مسلم بما هو بريء عند الله تعالى منه ، فقد تعرض للهلاك ، بل أكثر ما يعلم في الناس لا يحل النطق به ؛ لتعظيم الشرع الزجر عن الغيبة مع أنه إخبار عما هو متحقق في المغتاب .

ثم يشير أبو حامد إلى فضل الخلفاء الراشدين من الصحابة ؛ مؤكدًا أن الخلفاء الراشدين أفضل من غيرهم ، وترتيبهم في الفضل عند أهل السنة كترتيبهم في الإمامة ، وهذا لمكان أن قولنا : فلان أفضل من فلان أن معناه : إن محله عند الله تعالى في الآخرة أرفع ، وهذا غيب لا يطلع عليه إلا الله ورسوله إن أطلعه عليه ، ولا يمكن أن يدعي نصوص قاطعة من صاحب الشرع متواترة مقتضية للفضيلة على هذا الترتيب ، بل المنقول الثناء على جميعهم ، واستنباط حكم الترجيحات في الفضل من دقائق ثنائه عليهم رمي في عماية ، واقتحام أمر آخر أغنانا الله عنه ، وتعرف الفضل عند الله تعالى بالأعمال مشكل أيضًا وغايته رجم ظن ، فكم من شخص متحرم الظاهر وهو عند الله بمكان ليس في قلبه وخلق خفي في باطنه ، وكم من مزين بالعبادات الظاهرة وهو في سخط الله لخبث متكرر في باطنه ، فلا مطلع على السرائر إلا الله تعالى . ولكن إذا ثبت أنه لا يعرف الفضل إلا بالوحي ولا يعرف من النبي إلا بالسماع وأولى الناس بالسماع ما يدل على تفاوت الفضائل الصحابة الملازمون لأحوال النبي ﷺ ، وهم قد أجمعوا على تقديم أبي بكر ، ثم نص أبو بكر على عمر ، ثم أجمعوا بعده على عثمان ، ثم على علي ﷺ .

وليس يظن منهم خيانة في دين الله تعالى لغرض من الأغراض ، وكان

إجماعهم على ذلك من أحسن ما يُستدل به على مراتبهم في الفضل . ومن هذا اعتقد أهل السنة هذا الترتيب في الفضل ، ثم بحثوا عن الأخبار ، فوجدوا فيها ما عرف به مستند الصحابة ؛ وأهل الإجماع في هذا الترتيب [1] .

---

(١) الاقتصاد في الاعتقاد ص ١٣٢ (بتصرف) .

المراجع

المراجع

ابن الأبار :

١ـ التكملة لكتاب الصلة ، سلسلة من تراث الأندلس ، مكتبة نشر الثقافة الإسلامية سنة ١٩٥٥م .

٢ـ الحلة السيراء ـ تحقيق د . حسين مؤنس ـ الشركة العربية للطباعة والنشر - القاهرة ، ط١ ١٩٦٣م .

د . إحسان عباس :

٣ـ تاريخ الأدب الأندلسي ، عصر سيادة قرطبة ، ط٢ ١٩٦٩م ، دار الثقافة ببيروت .

أحمد أمين :

٤ـ ظهر الإسلام ، ط٣ ، ١٩٦٢م ، مكتبة النهضة المصرية .

د . أحمد شلبي :

٥ـ موسوعة التاريخ الإسلامي ، مكتبة النهضة المصرية ، ط٣ ، سنة ١٩٦٩م .

٦ـ موسوعة النظم والحضارة الإسلامية ، الفكر الإسلامي منابعه وآثاره .

د . أحمد عبد المقصود هيكل :

٧ـ الأدب الأندلسي من الفتح إلى سقوط الخلافة ، ط٥ ، سنة ١٩٧٠م ، دار المعارف بمصر .

الأصفهاني :

٨ ــ المفردات في غريب القرآن : دار المعرفة بيروت ، الطبعة الأولى ١٤١٨هـ١٩٩٤م ، تحقيق محمد خليل الميتاني .

ابن بسام :

٩ـ الذخيرة في محاسن أهل الجزيرة ، القاهرة ١٣٣٩هـ ، مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر .

ابن بشكوال :

١٠ـ كتاب الصلة ، الدار المصرية للتأليف والترجمة ، ١٩٦٦م .

ابن حزم :

١١ــ الإحكام في أصول الأحكام ، تحقيق أحمد شاكر ، مطبعة الإمام بالقاهرة ط١ ، سنة ١٣٤٥هـ .

١٢ـ الأخلاق والسير ، مجموعة الروائع الإنسانية ، اليونسكو ، السلسة العربية ، اللجنة الدولية لترجمة الروائع ببيروت ١٩٦١م .

١٣ــ التقريب لحد المنطق والمدخل إليه ، دار مكتبة الحياة .

١٤ــ جوامع السيرة ، تحقيق د . إحسان عباس ود . ناصر الدين أسد .

١٥ــ الرد على ابن النغريلة اليهودي ورسائل أخرى ، تحقيق د .إحسان عباس ، مطبعة دار العروبة بالقاهرة ، ١٣٨٠هـ/ ١٩٦٠م .

١٦ــ رسائل ابن حزم الأندلسي ، تحقيق د . إحسان عباس ، مكتبة الخانجي بمصر ومكتبة المثنى ببغداد .

١٧ـ رسائل ابن حزم في أمهات الخلفاء ، تحقيق د . صلاح الدين المنجد ، مجلة المجمع العلمي العربي ، عدد ٣٤ ج٢ ، ١٩٥٩م .

١٨ـ رسالة في المفاضلة بين الصحابة تحقيق سعيد الأفغاني ، ط٢ ، دار الفكر سنة ١٣٨٩هـ/ ١٩٦٩م .

١٩ـ الفصل في الملل والأهواء والنحل ، طبع مكتبة المثنى ببغداد ومؤسسة الخانجي بالقاهرة .

٢٠ـ فضائل الأندلس وأهلها ، دار الكتاب الجديد ، ١٣٨٧هـ/ ١٩٦٨م ، نشر وتقديم د . صلاح الدين المنجد .

ابن تيمية :

٢١ـ السياسة الشرعية ، دار الهلال ، كتاب الهلال ، العدد ٣٦٧ ، رمضان ١٤٠١هـ/ ١٩٨١م .

أبو حامد الغزالي :

٢٢ـ إحياء علوم الدين ، دار الفتح للإعلام العربي ، الطبعة الأولى ١٤١٧هـ/ ١٩٩٦م .

٢٣ـ الأدب في الدين ، تحقيق الدكتور عبد المجيد دياب ، كتاب أخبار اليوم العدد ٣٠٧ ، طبعة ١٩٩٠م .

٢٤ـ الاقتصاد في الاعتقاد ، دار الكتب العلمية ببيروت ، الطبعة الأولى ١٤٢٤هـ/ ٢٠٠٤م .

٢٥ـ التبر المسبوك في نصيحة الملوك ، دار الكتب العلمية ، ببيروت ، الطبعة

الأولى ١٤٠٩هـ١٩٨٨م .

٢٦ـ رسائل الإمام الغزالي ، طبعة المكتبة التوفيقية بالقاهرة ، د .ت .

٢٧ـ الرسالة اللدنية ، ضمن مجموعة رسائل الغزالي ، طبعة المكتبة التوفيقية بالقاهرة ، د . ت .

٢٨ـ روضة الطالبين وعمدة السالكين ، ضمن مجموعة رسائل الغزالي ، طبعة المكتبة التوفيقية بالقاهرة ، د . ت .

٢٩ـ سر العالمين وكشف ما في الدارين ، ضمن مجموعة رسائل الغزالي ، طبعة المكتبة التوفيقية بالقاهرة ، د . ت .

٣٠ـ فضائح الباطنية وفضائل المستظهرية ، دار الكتب العلمية ببيروت ، الطبعة الأولى١٤٢٣ هـ ٢٠٠٢م .

٣١ـ المنقذ من الضلال ، ضمن مجموعة رسائل الغزالي ، طبعة المكتبة التوفيقية بالقاهرة ، د . ت .

أبو الحسن الماوردي :

٣٢ـ الأحكام السلطانية والولايات الدينية ، دار الكتب العلمية ببيروت ، د .ت .

أبو الحسن الندوي :

٣٣ـ رجال الفكر والدعوة في الإسلام ، دار القلم بالكويت ، الطبعة الحادية عشر ١٤٢٠هـ١٩٩٩م .

الحميدي :

٣٤ـ جذوة المقتبس في ذكر ولاة الأندلس ، الدار المصرية للتأليف والترجمة ، سنة ١٩٦٩م .

الحميري :

٣٥ـ صفة جزيرة الأندلس منتخبة من كتاب الروض المعطار في خبر الأقطار ، سنة ١٩٦٧م ، عني بها ليفي بروفنسال .

٣٦ـ المقتبس من أبناء أهل الأندلس ، حققه د . محمود علي مكي ، دار الكتاب العربي ببيروت ، ١٣٩٣هـ/ ١٩٧٣م .

ابن خاقان :

٣٧ـ قلائد العقيان في محاسن الأعيان ، المكتبة العتيقة بتونس ١٩٦٦م .

الخشني :

٣٨ـ قضاة قرطبة ، المكتبة الأندلسية الدار المصرية للتأليف والنشر والترجمة ١٩٦٦م .

ابن خلكان :

٣٩ـ وفيات الأعيان وأنباء الزمان ، تحقيق د . إحسان عباس ، دار الثقافة ببيروت ، سنة ١٩٧٠م .

سعيد الأفغاني :

٤٠ـ نظرات في اللغة عند ابن حزم الأندلسي ، ط٢ ، سنة ١٣٨٩هـ/ ١٩٦٩م ، دار الفكر ببيروت .

شاخت وبوزورث :

٤١- تراث الإسلام ، سلسلة عالم المعرفة ، الطبعة الثانية ١٩٨٨م .

صالح الشامي :

٤٢- الإمام الغزالي حجة الإسلام ومجدد المائة الخامسة ، دار القلم بدمشق ، الطبعة الثانية ١٤٢٣هـ/ ٢٠٠٢م .

صاعد الأندلسي :

٤٣- طبقات الأمم ، مطبة التقدم ، القاهرة .

الصفدي :

٤٤- نقد جوامع السيرة ، تحقيق د . إحسان عباس ود . ناصر الدين الأسد ، مجلة معهد المخطوطات العربية ، المجلد الثاني ج١ شوال ١٣٧٥هـ/ مايو ١٩٥٦م .

الضبي :

٤٥- بغية الملتمس في تاريخ رجال أهل الأندلس ، دار الكتاب العربي ، مصر ١٩٦٧م .

د . الطاهر مكي :

٤٦- ابن حزم الأندلسي وطوق الحمامة ، دار المعارف بمصر ، ط١ ، يوليو ١٩٧٥م .

٤٧- دراسات عن ابن حزم وكتابه طوق الحمامة ، مكتبة وهبة بالقاهرة ، ط١ ، سنة ١٣٩٦هـ/ ١٩٧٦م .

د . طه الحاجري :

٤٨- ابن حزم صورة أندلسية ، دار الفكر العربي ، د .ت .

د . عامر النجار :

٤٩- نظرات في فكر الغزالي ، دار المعارف ، الطبعة الثانية ١٩٩٢م .

ابن عبد البر :

٥٠- الاستذكار لمذاهب فقهاء الأمصار وعلما الأقطار فيما تضمنه الموطأ من معاني الرأي والآثار ، المجلس الأعلى للشئون الإسلامية ، سنة ١٩٧١م .

د . عبد الحليم عويس :

٥١- ابن حزم الأندلسي وجهوده في البحث التاريخي والحضاري ، دار الزهراء للإعلام العربي ، الطبعة الثانية ١٤٠٩هـ/ ١٩٨٨م .

د . عبد الحليم محمود :

٥٢- قضية التصوف المنقذ من الضلال ، دار المعارف بالقاهرة ، الطبعة الرابعة ، د .ت .

د . عبد الرازق السنهوري :

٥٣- فقه الخلافة وتطورها ، الهيئة المصرية العامة للكتاب ، الطبعة الثانية ١٩٩٣م .

د . عبد الفتاح بركة :

٥٤- في التصوف والأخلاق ، الأزهر الشريف ، الطبعة الثالثة ١٤٠٩ هـ/ ١٩٨٩ م .

د . عبد الكريم خليفة :

٥٥ـ ابن حزم الأندلسي حياته وأدبه ، الدار العربية للطباعة والنشر ببيروت .

٥٦ـ تاريخ الأدب الأندلسي ، عصر الطوائف والمرابطين ، دار الثقافة ببيروت ، ط١ ، سنة ١٩٦٢م .

د . عبد الله بن عبد الله الزايد :

٥٧ـ ابن حزم الأصولي ، رسالة دكتوراه ، كلية الشريعة والقانون ، سنة ١٩٧٢م .

د . عبد المجيد بدوي :

٥٨ـ التاريخ السياسي والفكري للمذهب السني في المشرق الإسلامي من القرن الخامس الهجري حتى سقوط بغداد ، دار الوفاء بمصر ، الطبعة الثانية ١٤٠٨هـ/ ١٩٨٨م .

د . عز الدين العلام :

٥٩ـ الآداب السلطانية ، سلسلة عالم المعرفة ، المجلس الوطني للثقافة بالكويت ، العدد ٣٢٤ ، فبراير ٢٠٠٦م .

ابن العماد الحنبلي :

٦٠ـ شذرات الذهب في أخبار من ذهب ، المكتب التجاري للطباعة والنشر ببيروت ، د.ت .

د . محسن عبد الحميد :

٦١ـ تجديد الفكر الإسلامي ، المعهد العالمي للفكر الإسلامي ، طبعة

١٤١٦هـ/ ١٩٩٥م .

محمد آيت وعلي :

٦٢ـ الفلسفة السياسية عند أبي حامد الغزالي ، دار التنوير بلبنان ، الطبعة الأولي ١٩٩٨م .

محمد إبراهيم الكتاني :

٦٣ـ شذرات من كتاب السياسة لابن حزم ، مقال بمجلة تطوان ، عدد ٥ ، سنة ١٩٦٠م .

د . محمد جلال شرف ود . علي عبد المعطي محمد :

٦٤ـ الفكر السياسي في الإسلام شخصيات ومذاهب ، دار المعرفة الجامعية بالإسكندرية ، د . ت .

د . محمد رأفت عثمان :

٦٥ـ رئاسة الدولة في الفقه الإسلامي ، دار القلم بدبي ، الطبعة الثانية ١٤٠٦هـ / ١٩٨٦م .

د . محمد ضياء الدين الريس :

٦٦ـ النظم السياسية الإسلامية ، دار المعارف ، الطبعة الرابعة ١٩٦٦ ـ ١٩٦٧م .

محمد أبو زهرة :

٦٧ـ ابن حزم الذي عالج الحب في رسالته الشهيرة طوق الحمامة ، لمناسبة الذكرى المئوية التاسعة لوفاة ابن حزم ، العربي ، العدد ٥٧ أغسطس ١٩٦٣م .

د . محمد سليم العوا :

٦٨ـ النظام السياسي للدولة الإسلامية ، المكتب المصري الحديث ، سبتمبر سنة ١٩٧٥ ، ط١ .

د . محمد عبد الله عنان :

٦٩ـ ابن حزم الفيلسوف الأندلسي الذي أرخ لمجتمع الطوائف ، العربي العدد ٦٨ ، سنة ١٩٦٤م .

٧٠ـ دول الطوائف ، مطبعة لجنة التأليف والترجمة بالقاهرة ، ١٩٦٠م .

د . محمد فاروق النبهان :

٧١ـ نظام الحكم في الإسلام ، مطبوعات جامعة الكويت سنة ١٩٧٤م .

محمد كرد علي :

٧٢ـ كنوز الأجداد ، تصحيح وفهرسة صلاح الدين المنجد ، ط الترقي بدمشق ١٩٥٠م .

محمد المنتصر الكتاني :

٧٣ـ معجم فقه ابن حزم الظاهري ، لجنة موسوعة الفقه الإسلامي ، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع ، ذو القعدة ١٣٨٥هـ/ مارس ١٩٦٦م دمشق .

المقري :

٧٤ـ نفح الطيب في غصن الأندلس الرطيب وذكر وزيرها لسان الدين ابن الخطيب ، تحقيق محيي الدين عبد الحميد ، نشر دار الكتاب العربي ببيروت ، د .ت .

النباهي :

٧٥ـ تاريخ قضاة الأندلس وسماه كتاب المرتبة العليا فيمن يستحق القضاء والفتيا ، المكتب التجاري للطباعة والنشر والتوزيع ببيروت ، د.ت .

الفيومي :

٧٦ـ المصباح المنير ، مكتبة لبنان ، ١٩٩٠م .

المجمع اللغوي بالقاهرة :

٧٧ـ المعجم الوجيز ، نشر المطابع الأميرية بالقاهرة ١٩٩٠ـ ١٩٩١م .

د . نصر محمد عارف :

٧٨ـ في مصادر التراث السياسي الإسلامي ، المعهد العالمي للفكر الإسلامي ، الطبعة الأولى ١٤١٥ هـ/ ١٩٩٤م .

د . يوسف القرضاوي :

٧٩ـ الإمام الغزالي بين مادحيه وناقديه ، دار الوفاء بمصر ، الطبعة الثالثة ١٤٢٣هـ ١٩٩٢م .

٨٠ـ السياسة الشرعية في ضوء نصوص الشريعة ومقاصدها ، مكتبة وهبة بالقاهرة ، الطبعة الأولى ١٤١٩هـ/ ١٩٩٨م .

الفهرس

الفهرس

الموضوع الصفحة

الموضوع | الصفحة

الموضوع الصفحة

الموضوع	الصفحة

